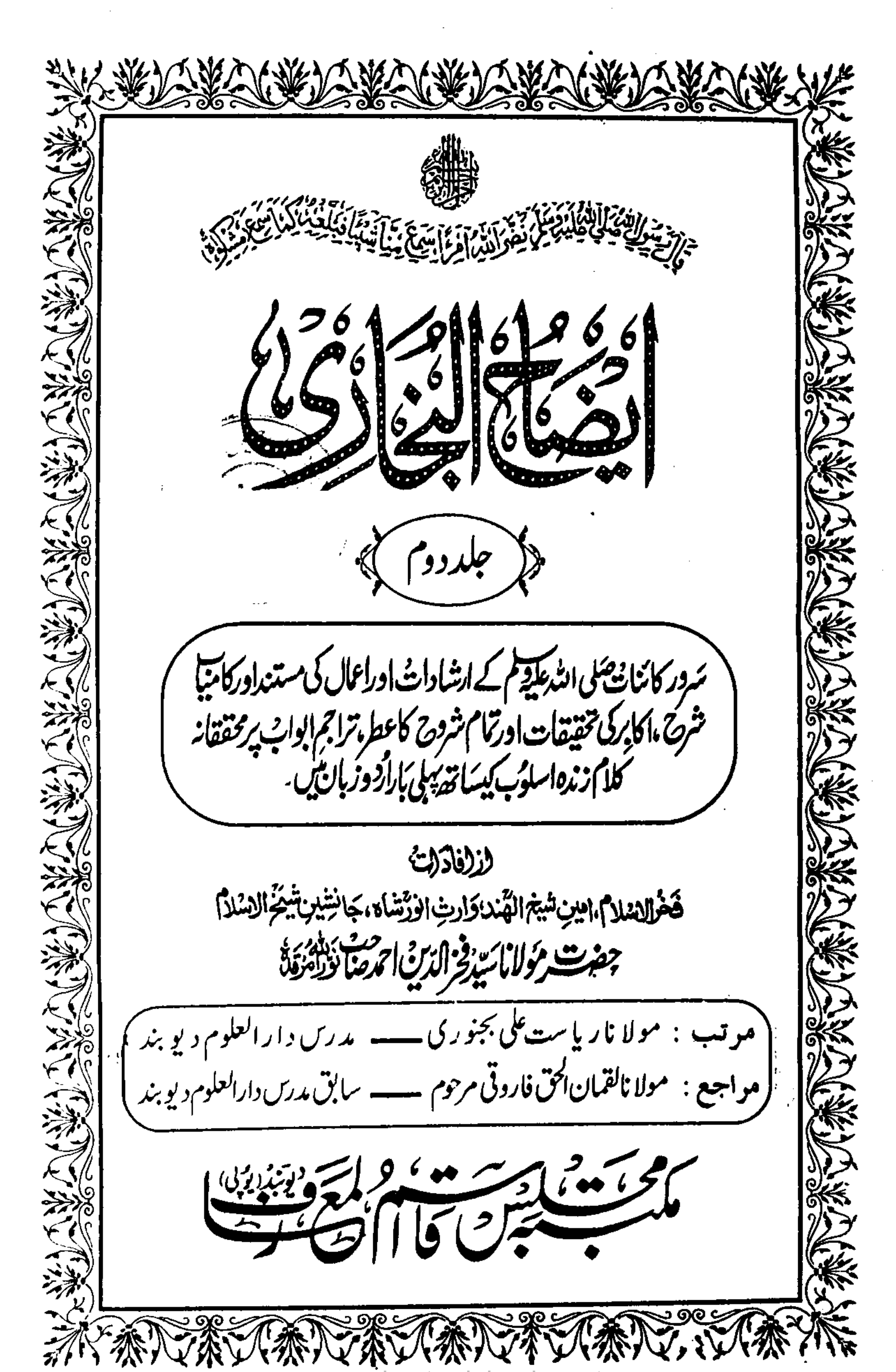


بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع (مشکوٰۃ)

ایضاح البخاری

جلد دوم

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اور اعمال کی مستند اور کامیاب شرح، اکابر کی تحقیقات اور تمام شروح کا عطر، تراجم ابواب پر محققانہ کلام زندہ اسلوب کیساتھ پہلی بار اردو زبان میں۔

از افادات

فخر الاسلام، امینِ شیخ الہند، وارثِ انور شاہ، جانشین شیخ الاسلام

حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب نور اللہ مرقدہٗ

مرتب : مولانا ریاست علی بجنوری ـــــ مدرس دار العلوم دیوبند

مراجع : مولانا لقمان الحق فاروقی مرحوم ـــــ سابق مدرس دار العلوم دیوبند

مکتبہ مجلس قاسم المعارف دیوبند (یوپی)

تفصیلات

نام کتاب	....	ایضاح البخاری جلد دوم
افادات	....	فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحبؒ سابق صدر المدرسین و شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند و صدر جمعیۃ علماء ہند
طبع سوم	....	۱۴۳۰ھ، مطابق ۲۰۰۹ء
ترتیب	....	ریاست علی بجنوری
مراجعت	....	مولانا لقمان الحق فاروقی مرحوم و مغفور
کمپوزنگ	....	محمد امجد الاعظمی مئوی
قیمت مجلد	....	-/۳۵۰
صفحات	....	پانچ سو دس (۵۱۰)
تعداد	....	ایک ہزار

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرض ناشر

الحمد للہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ! قارئین کرام کو معلوم ہے کہ ایضاح البخاری ابتدا میں قسط وار طبع ہوتی تھی، پھر دس سال پہلے اس کو جلدوں کی صورت میں آفسیٹ پر طبع کیا گیا، اور اب الحمد للہ ان جلدوں کو مندرجہ ذیل خوبیوں کے ساتھ طبع کیا جا رہا ہے۔

۱- اس ایڈیشن کی کتابت کمپیوٹر کے ذریعہ کرائی گئی ہے کہ اب اس کو پسند کیا جا رہا ہے۔

۲- کتاب کا سائز $\frac{20 \times 26}{8}$ کے بجائے $\frac{20 \times 30}{8}$ کر دیا گیا ہے کہ اس سائز کا ہر طرح کا کاغذ بازار میں ہمہ وقت دستیاب ہے۔

۳- صحیح بخاری کی تمام عربی شروح میں فؤاد عبد الباقی مرحوم کی ترقیم کے مطابق احادیث پر نمبرات ڈالے جا رہے ہیں، ایضاح البخاری میں بھی احادیث پر وہی نمبر ڈال دیے گئے ہیں، اس سے مطالعہ کرنے والوں کو انشاء اللہ سہولت ہوگی۔

۴- ہر حدیث کے بارے میں اس نشاندہی کا اہتمام کیا گیا ہے کہ یہ حدیث جزوی یا کلی طور پر صحیح بخاری میں کہاں کہاں آئی ہے، اگر وہ حدیث گذر گئی ہے تو (گذشتہ:) لکھ کر حدیث نمبر ذکر کیا گیا ہے، اور اگر آئندہ آ رہی ہے تو (آئندہ:) لکھ کر نمبرات دیے گئے ہیں، یہ کام صحیح بخاری کے جدید مصری ایڈیشنوں میں ہو چکا ہے، مطالعہ کرنے والوں کی سہولت کے لیے اس کو ایضاح البخاری میں دے دیا گیا ہے۔

۵- تمام جلدوں کے صفحات برابر کر دیے گئے ہیں اور ہر جلد تقریباً پانچ سو صفحات کی ہے، اس لیے سابقہ مطبوعہ چار جلدوں کے صفحات میں ضروری رد و بدل کیا گیا ہے، اور جلد پنجم ترتیب کے بعد پہلی بار طبع ہو رہی ہے۔

۶- کتاب کو تابمقدور بہتر سے بہتر بنانے کی سعی کی گئی ہے، تصحیح کا پورا اہتمام کیا گیا ہے، کاغذ، طباعت اور جلدوں میں بہتر معیار کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

جن احباب نے ان امور کی تکمیل میں تعاون فرمایا، ہم ان کے شکر گذار ہیں، اور بارگاہ خداوندی میں دست بدعا ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سب کرم فرماؤں، مرتب اور ناشر کو اجر جزیل عطا کرے۔ آمین

فہرست مضامین ایضاح البخاری جلد دوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿بقية كتاب العلم﴾

[۲۲] بَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ

(۸۲) حَدَّثَنَاسَعِيْدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَاَنَّ ابْنَ عُمَرَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُولُ،بَيْنَما اَنَا نَائِمٌ اُتِيْتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ حَتّٰى اَنِّي لَارَىٰ الرِّيَّ يَخْرُجُ مِنْ اَظْفَارِيْ ثُمَّ اَعْطَيْتُ فَضْلِيْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ قَالُوْ ا فَمَا اَوَّلْتَه يَارَسُوْلَ اللّٰهِ قَالَ الْعِلْمِ.

(آئندہ: ۳۶۸۱، ۷۰۰۶، ۷۰۰۷، ۷۰۲۷، ۷۰۳۲)

ترجمہ باب، زائد علم کا بیان، حضرت عبداللہ بن عمر کا بیان ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے، اس اثناء میں کہ میں سویا ہوا تھا مجھے دودھ کا پیالہ دیا گیا چنانچہ میں نے پیا حتی کہ تراوٹ کو میں نے اپنے ناخنوں سے نکلتے ہوئے دیکھا، پھر میں نے اپنا بچا ہوا دودھ عمر بن الخطاب کو دے دیا، صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! آپ نے اس خواب کی کیا تعبیر لی، آپ نے فرمایا: علم

مقصد ترجمہ فاضل علم کا بیان ہے، ابتدائے کتاب میں انہیں الفاظ کے ساتھ ایک باب گزر چکا ہے وہاں علامہ عینی نے فرمایا تھا کہ وہ باب عالم کی فضیلت سے متعلق ہے اور یہ خود علم کی فضیلت ہے لیکن اس خیال کے بارے میں وہیں اظہار خیال ہو چکا ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہاں فضل کے معنی فاضل کے ہیں یعنی وہ علم جو انسان کی ضرورت سے فاضل ہو کس حکم میں ہے گویا معنی یہ ہو گئے کہ آیا شریعت کے ان احکام و مسائل کا سیکھنا بھی ضروری ہے جو مکلف کی اپنی ذات سے متعلق نہ ہوں، طالب علم کی وہ فضیلت جو اوپر گزر چکی ہے آیا اس زائد از ضرورت علم کی حصول سے بھی اس کا تعلق ہوگا اور وہ اس علم کی تحصیل کی خاطر اس کا بر و بحر کا سفر داخل عبادت ہوگا یا لغو اور بیکار اور مالا یعنی کا فرد ہو کر عبث قرار دیا جائے گا چنانچہ ابن ماجہ کی روایت۔

من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه　　لایعنی چیزوں سے احتراز انسان کے اسلام کی خوبی ہے۔

سے ظاہر ہوتا ہے کہ مالایعنی اور غیر ضروری امور میں پڑنا حسن اسلام کے خلاف ہے مثلاً ایک شخص ہے جو مفلس معذور اور ضعیف و مجبور ہے وہ عبادات میں مالدار نہ ہونیکی وجہ سے زکوٰۃ کا مکلف نہیں ہے، حج کا مکلف نہیں ہے اور بر بناء

ضعف ومعذوری جہاد پر بھی قدرت نہیں رکھتا نہ اس وقت نہ آئندہ چل کر، اسی طرح معاملات میں بیع وشراء، تجارت، مزارعت، مساقات، رہن واجارہ وغیرہ کی اسکو نہ حاجت، نہ توقع، نہ خیال، تو ایسے شخص کو ان عبادات ومعاملات کا تعلم کیسا ہے اور انکے تعلم میں اپنے عزیز اوقات کو صرف کرنا حتی کہ اسکی خاطر سفر کی مشقت اور صعوبتوں کو برداشت کرنا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے امام بخاری نے ترجمہ منعقد کر کے بتلا دیا کہ ضرورت سے زائد علوم کا حاصل کرنا تضیع اوقات نہیں ہے بلکہ فضیلت کی چیز ہے مانا کہ وہ تمہاری ضرورت سے زائد ہے، ہوا کرے، کیا علم کا مقصد صرف اپنی اصلاح اور اپنے متعلقہ اعمال کو شریعت کے سانچے میں ڈھال کر اپنے لئے سامانِ تقرب مہیا کرنا ہے کیا دوسروں کی رہنمائی اور ہدایت اس کے مقصد سے بیگانہ ہے اس شبہ کی کیا وجہ؟ اجی صاحب جو علوم آپکی ضرورت سے فاضل ہوں انہیں دوسرے ضرورتمندوں کو پہنچا کر ثواب دارین حاصل کریں الحاصل علم مطلقا کارآمد اور مفید ہے غایت سے غایت جو علم خاص اس کے حق میں کارآمد نہیں وہ اوروں کو پہنچادے کہ تبلیغ وتعلیم بھی ایک اہم مقصود ہے غرض اس باب میں بھی تبلیغ وتعلیم کی اہمیت وفضیلت مقصود ہے جیسا کہ ابواب سابقہ اور لاحقہ سے ظاہر ہے اور یہیں سے ابواب کی مناسبت بھی ظاہر ہو رہی ہے، حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز نے بھی یہی مقصد قرار دیا ہے کہ زائد از ضرورت علم کی تحصیل میں وقت لگانا تضیع اوقات یا مالا یعنی میں وقت کا خرچ کرنا نہیں ہے۔

علامہ سندھیؒ اس ترجمہ کے ذیل میں فرماتے ہیں کہ مقصد اس امر کا بیان ہے کہ زائد علم کا کیا کرے، حدیث باب سے معلوم ہوا کہ فاضل از حاجت علم کو دوسروں پر ایثار کردے، پھر خود ہی ایک اعتراض پیدا فرماتے ہیں کہ آیا اس عالم میں ضرورت سے زائد علم کا تحقق بھی ہے جو اسے دوسروں میں تقسیم کردیا جائے کیونکہ حدیث میں تو عالم مثال کا ذکر ہے اور یہاں بحث اس عالم کے احوال سے ہے، اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہاں اسکی صورت اس عالم میں یہ ہوسکتی ہے کہ ایک شخص کے پاس اپنی ضرورت سے زیادہ کتابیں ہیں وہ شخص ان کتابوں کو برائے مطالعہ رفقاء میں تقسیم کرتا ہے، تو اس کا یہ فعل ممدوح ہوگا کیونکہ اس نے زائد از ضرورت چیز کو بیکار نہیں جانے دیا بلکہ اپنے دوستوں کیلئے وقف کردیا، یا دوسری صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ایک شخص نے کسی شیخ کا دامن تھام رکھا ہے تو جب اپنی ضرورتیں اس سے پوری کرلے تو دوسرے لوگوں کو بھی استفادہ کا موقعہ دے کیونکہ اس کی اپنی ضرورت پوری ہوچکی ہے لیکن بے تکلف بات حضرت شیخ الہند علیہ الرحمۃ ہی نے فرمائی ہے کہ ضرورت سے زائد علم کی تحصیل کے لئے وقت صرف کرنا ممدوح فعل ہے اس کے لئے سفر کی اجازت ہے بلکہ سفر ممدوح ہے وغیرہ وغیرہ۔

تشریح حدیث نبی اکرم ﷺ نے اپنا خواب بیان فرمایا کہ مجھے سوتے ہوئے دودھ کا پیالہ پیش کیا گیا میں نے دودھ پیا اور اس قدر پیا کہ جو تراوٹ بدن میں پیدا ہوئی وہ داخل جسم سے تجاوز کر کے جسم کے بیرونی حصوں تک آگئی حتی کہ شادابی اور تروتازگی میں نے ناخن میں دیکھی، فرماتے ہیں **لاری الری فی اظفاری** ناخنوں میں سیرابی دیکھی، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ یہ فی بمعنی علی ہے جیسے **لا صلبنکم فی جذوع النخل**

میں ہے معنی یہ ہوئے کہ ناخنوں پر تازگی نظر آرہی تھی لیکن اسکی ضرورت نہیں بلکہ فی کے اندر مبالغہ زیادہ ہے اور من اظفاری والی روایت میں تو معنی اور واضح ہو جاتے ہیں یعنی ناخنوں سے تروتازگی ٹپک رہی تھی، بہر کیف مفہوم یہ ہے کہ اس دودھ کی تروتازگی ہڈیوں تک پہنچ گئی تھی، اسکے بعد پیالہ میں جو دودھ بچ رہا تھا وہ حضرت عمر بن الخطاب کو دے دیا انہوں نے بھی پی لیا، آپ نے یہ واقعہ خواب کا بیان فرمایا صحابہ نے عرض کیا آپ نے اس سے کیا تعبیر لی آپ نے فرمایا ''علم'' یعنی عالم مثال میں دودھ علم کی مثال ہے دودھ پلانا علم عطا کرنا ہے، جسطرح دودھ سے بچے کی غذا اور غذا سے حیات اور جسمانی نشو ونما کا تعلق ہے اسی طرح علم روح کی غذا ہے اس سے حیات قلب و روح کا تعلق ہے جس قدر علم زائد ہوگا اسی قدر قلب میں بصیرت اور روح میں تازگی ہوگی دودھ کا تعلق اجساد کی تربیت سے ہے تو اسکا ارواح کے ساتھ۔

اب اس روایت میں صاف آگیا کہ آپ کو دودھ کا بھرا ہوا پیالہ یعنی علم تام عطا ہوا جس کو آپ نے خوب شکم سیر ہو کر نوش فرمایا حتی کہ آپ کا تمام جسم اطہر مجسمہ علم بن گیا، پھر آپ نے اس میں سے کچھ حصہ حضرت عمر کو عطا فرمایا، معلوم ہوا کہ فاضل از حاجت کیساتھ وہ عمل کرنا چاہئے جو حضور علیہ السلام نے کیا، یہی ترجمہ کا مقصد تھا کہ علم جس قدر بھی زیادہ سے زیادہ حاصل کر سکتے ہو کرو یہ انعام خداوندی ہے بقدر ضرورت خود فائدہ اٹھاؤ اور زائد کو دوسروں کی ضروریات میں صرف کرو مسئلہ بتاؤ، فتویٰ دو، لوگوں کے جھگڑے قضیے شریعت کے مطابق نمٹاؤ، تعلیم کا سلسلہ جاری کرو، غرض علم کے مقاصد میں تبلیغ اور تعلیم بھی داخل ہے جس کے لئے علم زائد کی ضرورت ہے۔

علامہ سندھیؒ کی سمجھ میں علم کے زائد ہونے کی یہ صورت نہیں آئی اور انہوں نے اس کے لئے کتابوں یا شیخ کے اوقات کا سہارا لیا، لیکن اس کی ضرورت نہیں ہے، یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ پیالہ کا فاضل دودھ جب حضرت عمر کو دیا گیا تو معاذ اللہ آپ کے علم میں نقصان آگیا آفتاب کے نور سے چاند اور تمام ستارے نور حاصل کرتے ہیں تو کیا آفتاب کا نور کم ہو جاتا ہے خداوند کریم نے رحمت کے سو حصے کر کے ننانوے حصے اپنے پاس محفوظ رکھے اور ایک حصہ تمام عالم میں پھیلا دیا تو وہ حصہ خدا کی رحمت سے کٹ گیا، خوب سمجھ لو، اسی طرح یہ سمجھنا بھی غلط ہوگا کہ جب حضور کا فضل حضرت عمرؓ کو پہونچ گیا تو ان کے علوم صدیق اکبرؓ کے علوم سے بڑھ گئے اور افضلیت صدیقی خطرہ میں پڑ گئی یہ خام خیالی ہے بلا شبہ اس میں حضرت عمرؓ کا علمی کمال ثابت ہو رہا ہے لیکن یہ بالنسبۃ الی الصدیق نہیں صدیق اکبرؓ کی شان سمجھنی ہو تو پیغمبر علیہ السلام کے ارشاد کو ماصب اللہ فی صدری صببتہ فی صدر ابی بکر سامنے رکھ کر سمجھو کہ حضرت عمرؓ کے پاس بقیہ ہے تو صدیق اکبرؓ کے پاس کل ہے، یعنی جو اللہ تعالیٰ نے میرے سینے میں ڈالا وہ میں نے ابوبکر کے سینہ میں ڈال دیا۔ فافہم

ہاں حضرت عمرؓ کے علوم و معارف اپنی جگہ پر بے انتہا ہیں اگر حضرت عمرؓ کے علوم دیکھنے ہوں تو حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ کی کتاب ازالۃ الخفاء دیکھئے، مستقل عنوانات کیساتھ شاہ صاحبؒ نے حضرت عمرؓ کے علوم جمع فرمائے ہیں، شاید ہی دین کا کوئی باب ایسا ہو جس میں حضرت کی روایت یا اثر نہ ملتا ہو، جائز و ناجائز کے مسائل سے لیکر اخلاقیات

اور علم الحقائق تک پر حضرت عمر کے علوم حاوی ہیں مگر صدیق اکبر بہر حال صدیق اکبر ہیں ان کا مقابلہ کسی سے نہیں ڈالا جا سکتا۔　　　واللہ اعلم

[۲۳] بَابُ الْفُتْیا وَهُوَ وَاقِفٌ عَلَى ظَهْرِ الدَّابَّةِ وَغَيْرِهَا

(۸۳) حدثنا اسمٰعیل قال حدثنی مالك عن ابن شهاب عن عیسی بن طلحة بن عبید الله عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ﷺ وقف فی حجة الوداع بمنی للناس یسألونه فجاء رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح قال اذبح ولا حرج فجاء اخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمی فقال ارم ولا حرج فما سئل النبی ﷺ عن شیء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج.

(آئندہ: ۱۲۴، ۱۷۳۶، ۱۷۳۷، ۱۷۳۸، ۶۶۶۵)

ترجمہ باب، بیان میں فتوی دینے کے ایسے حال میں کہ مفتی سواری پر بیٹھا ہو یا غیر سواری پر۔ حضرت عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ منی میں ناقہ مبارک پر لوگوں کے لئے حجۃ الوداع میں کھڑے ہوئے اس حال میں کہ لوگ آپ سے سوال کر رہے تھے چنانچہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ مجھے معلوم نہ تھا میں نے ذبح سے پہلے حلق کرا لیا آپ نے فرمایا ذبح کر دو کوئی حرج نہیں پھر دوسرا آیا اس نے کہا مجھے معلوم نہ تھا میں نے رمی سے پہلے ذبح کر دیا، آپ نے فرمایا رمی کر لو اور کوئی حرج نہیں ہے، غرض آپ سے تقدیم و تاخیر کے بارے میں جو کچھ بھی پوچھا گیا آپ نے یہی فرمایا کہ ادا کر لو کوئی حرج نہیں ہے۔

مقصد ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ العزیز ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر چہ فتوی کے لئے مفتی کا کسی مقام پر اطمینان کے ساتھ بیٹھنا جہاں وہ اپنی مجلس کے علماء سے مشورہ بھی کر سکے اولی اور انسب ہے اور تقاضائے احتیاط بھی یہی ہے لیکن یہ بھی جائز ہوگا کہ کھڑے کھڑے یا چلتے پھرتے سائل کو مسئلہ بتا دیا جائے پھر خواہ کسی سواری پر بیٹھا ہو یا زمین وغیرہ پر کھڑا ہو سب جائز ہے اور آں حضور ﷺ سے ثابت ہے پھر فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں دابہ کی سواری کا ذکر نہیں ہے لیکن امام بخاری نے دوسری روایات پر اعتماد کرتے ہوئے یہ قید لگائی ہے جن میں یہ ثابت ہے کہ منی میں آپ اونٹنی پر سوار تھے۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے بھی تقریباً یہی بات ارشاد فرمائی کہ امام بخاری اس وہم کو دفع کرنا چاہتے ہیں کہ ہر علمی کام کے لئے سکون و اطمینان ضروری ہے جیسے قضاء افتاء وغیرہ جیسے امام مالک علیہ الرحمۃ جب تک اپنی مسند پر عمدہ پوشاک اور اچھی سے اچھی خوشبو استعمال کر کے نہ بیٹھ جاتے تھے اس وقت تک نہ حدیث بیان فرماتے تھے نہ دوسری علمی گفتگو فرماتے تھے، اس سے یہ شبہ

ہوتا ہے کہ قیام یا سواری کی حالت علمی شان کی منافی ہے، اس لئے ایسی حالت میں کسی طرح کا علمی کام درست نہیں لیکن امام بخاری نے یہ بتلادیا کہ سواری کی حالت میں فتوی وغیرہ دینا ممنوع نہیں اور بالخصوص ضرورت کے وقت تو اس میں کوئی شبہ ہی نہیں ہوسکتا، ہاں اس سے چلتے پھرتے درس وتدریس کا جواز نہیں نکالا جاسکتا کیونکہ تدریس وتعلیم کی شان اس سے بالکل الگ ہے۔

حضرت الاستاذؒ کا ارشاد حضرت الاستاذؒ نے ارشاد فرمایا کہ اس ترجمہ کا رخ ایک دوسری حدیث کی طرف بھی ہوسکتا ہے جس میں ارشاد ہے۔ لاتجعلوا ظھور دوابکم منابر جانوروں کی پشت سے منبروں کا کام مت لو۔

اس ارشاد سے ظہر دابہ کا معاملہ اور بھی مشتبہ ہوگیا کہ شاید اس حالت میں کوئی مسئلہ بتلانا جائز نہ ہو اور اگر ذرا تفصیلی نظر ڈالیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ خداوند قدوس نے ہر چیز کو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا فرمایا ہے جانوروں کے مقاصد میں مختلف چیزوں کا ذکر فرمایا ہے، زینت اور رونق، رکوب، حمل اثقال یعنی بھاری بھاری بوجھوں کو اٹھا کر ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہونچانا اور بعض دوسرے جانوروں کا انسانی خوراک کے لئے پیدا ہونا ارشاد ہے۔

والخیل والبغال و الحمیر	گھوڑوں اور خچروں اور گدھوں کو تمہاری زینت
لتـركبـوهـا وزینة	اور سواری کے لئے پیدا فرمایا۔

دوسرے مقام پر ارشاد ہے۔

وتحمل اثقالکم الی بلد لم تکونوا	تمہارے بوجھ اس شہر تک لے جاتے ہیں، جہاں تک
بالغیه الا بشق الانفس	تم انتہائی مشقت کے بغیر نہیں پہونچ سکتے تھے۔

اسی طرح دوسری آیت: من الضان اثنین و من المعز اثنین، قل ءالذکرین حرم أم الانثیین . إلی آخر الآیة . میں ان جانوروں کے ساتھ مقصد خوراک اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان کے حلال اور حرام ہونے کا مضمون مذکور ہے۔

بخاری شریف میں ایک روایت آئیگی کہ ایک شخص گائے پر سوار ہے گائے فصیح زبان میں کہتی ہے۔

انی لم اخلق للرکوب وانما	میں سواری کے لئے نہیں، صرف زراعت
خلقت للحراثة	کے لئے پیدا کی گئی ہوں۔

آپ نے اس کی یہ بات سن کر ارشاد فرمایا کہ میں اور میرے ساتھ ابوبکر وعمر اس کی تصدیق کرتے ہیں، بہرکیف خداوند قدوس نے کسی جانور کو کھیتی کے لئے کسی کو زینت اور سواری کے لئے اور کسی کو بوجھ اٹھانے یا کسی کو کھانے کے لئے پیدا فرمایا ہے، لیکن کہیں یہ ارشاد نہیں کہ آپ ان پر بیٹھ کر افتاء وقضاء کا کام لیں بلکہ اس سلسلہ میں نہی وارد ہوئی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی چیز کو مقصد کے علاوہ کسی دوسرے کام میں استعمال کرنا حد سے تجاوز اور ظلم ہے اور خواہ مخواہ جانور کو تکلیف دینا ہے۔

امام بخاری نے ترجمہ منعقد کر کے بتلا دیا کہ وقتی طور پر فتوی وغیرہ دینا ممنوع نہیں ہے بلکہ جس روایت میں منبر بنانے سے نہی وارد ہوئی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ خواہ مخواہ دابہ پر بیٹھ کر تقریریں مت کیا کرو اور نہ فتوی دینے کیلئے دابہ پر سوار ہو اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ دابہ پر سواری کی حالت میں اگر مسئلہ دریافت کیا جائے یا کسی شرعی مصلحت کی بنا پر وعظ اور تقریر کی غرض سے رکوب دابہ اختیار کیا جائے تو یہ عمل ناجائز ہوگا اور جواب دینے کی غرض سے دابہ سے اترنا لازم ہوگا، بہر حال نہی کا تعلق اعتیاد سے ہے نہ کہ مطلق استعمال سے اگر چہ ضرورتاً ہو اور مصلحت شرعی اسکی متقاضی ہو، خوب سمجھ لیں۔

انی لم اخلق للرکوب میں شکایت کا منشاء ہوسکتا ہے کہ وہی بلاضرورت کا رکوب ہو یا عدم استعمال فی الحراثۃ ہو جس کے لئے وہ مخلوق ہے، رہا جانور کی تکلیف کا معاملہ سو وہ تو ہر نوع استعمال میں موجود ہے تو پھر کوئی کام بھی ان سے نہ لیا جائے پھر ان سے متعلق کئے گئے منافع میں کوئی تضاد نہیں جو سب جمع نہ ہوسکیں۔ فافہم۔

الحاصل دابہ پر بیٹھے ہوئے سائلین کو جواب دینا خود پیغمبر علیہ السلام کے عمل سے ثابت ہے محل تردد نہیں ترجمہ میں علی ظہر الدابۃ وغیرہا دو امر مذکور ہیں مگر حدیث میں غیر ظہر دابہ کا ذکر نہیں مگر مذکور سے غیر مذکور کا حکم سمجھ لینا یہ بھی تو ایک طریق بیان ہے دابہ کا معاملہ مشتبہ تھا جب اس کا معاملہ صاف ہو گیا تو غیر دابہ منبر یا زمین کا معاملہ تو مشتبہ بھی نہ تھا پھر اسکے جواز میں کیا شبہ ہوسکتا ہے، رہا غیر اطمینانی حالت کا جواب تو وہ کچھ دابہ کیساتھ مختص نہیں وہ وقوف اور قیام سے متعلق ہے خواہ دابہ پر وقوف ہو یا زمین و منبر پر سب برابر ہیں باقی ترجمہ میں دابہ کی تصریح باتباع قضیہ حدیث ہے نہ کہ مدار حکم۔

تشریح حدیث آپ حجۃ الوداع میں منی کے موقعہ پر سوال کرنیوالوں کی غرض سے کھڑے ہیں ایک شخص آیا اور یہ سوال کیا کہ میں نے ذبح سے قبل سر منڈا لیا، اب معلوم ہوا کہ پہلے ذبح کرنا چاہئے تھا آپ نے فرمایا اب ذبح کر دو اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کیونکہ تم نے غیر شعوری طور پر ایسا کیا ہے اسلئے کوئی گناہ نہ ہوگا البتہ جو عمل رہ گیا ہے اسے پورا کر لو، دوسرا آتا ہے کہ میں نے رمی سے پہلے نحر کر لیا اب معلوم ہوا کہ نحر پہلے ہونا چاہئے تھا آپ نے فرمایا جو عمل رہ گیا ہے اسے ادا کر لو، راوی کا بیان ہے کہ تقدیم و تاخیر کے بارے میں جس قدر بھی سوالات ہوئے سب کا آپ نے یہی جواب دیا مسئلہ کتاب الحج میں اپنی جگہ پر آئے گا لیکن اتنا یاد رکھنا چاہئے کہ یوم نحر سے چار نسک متعلق ہیں رمی، ذبح، حلق، طواف، ان میں سے تین میں ترتیب ہے اور طواف کو مقدم بھی کر سکتے ہیں اور موخر بھی۔

پھر ذبح کا معاملہ قارن و متمتع سے متعلق ہے مفرد کے ذمہ نہیں اس لئے مفرد ذبح سے پہلے بھی حلق کرا سکتا ہے اور اگر وہ ذبیحہ پیشتر کرے تو وہ نفلی ہوگا غرض مفرد کے ذمہ صرف دو عمل ہیں ایک رمی، دوسرے حلق اور ان میں رمی کی تقدیم ضروری ہے۔

رہا آنحضور ﷺ کا افعل ولا حرج فرمانا تو احناف کے نزدیک اس کا ترجمہ یہ ہے کہ اس میں کوئی اخروی گناہ نہیں ہے کیونکہ یہ غیر شعوری طور پر ہوا اس کا کفارہ کے لزوم یا عدم لزوم سے کوئی تعلق نہیں یہاں تو لاحرج فرما کر ان

کی بےچینی و پریشانی کو دور کیا جارہا ہے، عندالاحناف خلاف ترتیب عمل کی صورت میں کفارہ دینا ہوگا، اور شوافع کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ نہ اخروی نقصان و گناہ ہے اور نہ کفارہ لازم ہے، دلائل اپنی جگہ آجائیں گے۔

[٢٤] بَابُ مَنْ اَجَابَ الْفُتْيَا بِاِشَارَةِ الْيَدِ وَالرَّاسِ

(۸۴) حَدَّثَنَا مُوْسٰى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا اَيُّوْبُ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِىَّ ﷺ سُئِلَ فِى حَجَّتِهٖ فَقَالَ ذَبَحْتُ قَبْلَ اَنْ اَرْمِىَ فَاَوْمَاَ بِيَدِهٖ قَالَ حَلَقْتُ قَبْلَ اَنْ اَذْبَحَ فَاَوْمَاَ بِيَدِهٖ وَلَا حَرَجَ . (آئندہ: ۱۷۲۱، ۱۷۲۲، ۱۷۲۳، ۱۷۳۴، ۶۶۶۶)

ترجمہ باب، جس شخص نے فتوی کا جواب ہاتھ، یا، سر، کے اشارہ سے دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع میں نبی اکرم ﷺ سے پوچھا گیا کہ میں نے رمی سے پہلے ذبح کرلیا ہے، آپ نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ کوئی گناہ نہیں ہے، اور پوچھا گیا کہ میں نے ذبح سے پہلے حلق کرالیا، آپ نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ کوئی گناہ نہیں ہے۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ فتوی ایک قسم کی تعلیم ہے، تعلیم میں نبی اکرم ﷺ کا یہ عمل رہا ہے آپ تعلیم کے موقعہ پر خوب کھول کھول کر ارشاد فرمایا کرتے تھے تاکہ متعلمین کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو اس لئے مواقع مہمہ میں آپ ایک ایک بات کئی کئی بار دہراتے تھے تاکہ ہر شخص اپنی عقل کے مطابق سمجھ سکے حتی کہ کبھی کبھی صحابہ کرام آپکی مشقت کو دیکھکر یہ تمنا کرتے کہ کاش آپ خاموش ہوجاتے، حضرت عائشہؓ ارشاد فرماتی ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام اس طرح الفاظ الگ الگ ادا فرماتے تھے کہ اگر کوئی ان الفاظ کو شمار کرنا چاہتا تو کرسکتا تھا، یہ تو تھا پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا طریقۂ تعلیم، پھر دوسری بات یہ ہے کہ اشارہ تصریح سے بہت کمزور ہے، کیونکہ اولاً تو ہر اشارہ مفہم نہیں ہوتا اور اگر اشارہ مفہم بھی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ ہر شخص اسے سمجھ بھی لے، نیز ہر چیز کو اشارہ سے بیان بھی نہیں کیا جاسکتا، پھر کہیں ایسا بھی ہوتا ہے کہ مختلف مقاصد اور متباین مطالب کے لئے جو اشارات کئے جاتے ہیں ان میں کچھ ایسا تقارب ہوتا ہے کہ مخاطب بدقت امتیاز کرپاتا ہے پھر اگر وہ اپنے خیال کے مطابق اس کا کچھ مفہوم متعین کرے تو کیا ضروری ہے کہ اس کا سمجھا ہوا ٹھیک بھی ہو، پھر ایسے موقعہ پر اس کا بھی امکان ہے کہ سائل کا کوئی خاص مقصد ہو اور وہ مجیب کے اشارہ کو اس کے خلاف مقصد اپنے مطلب پر ڈھال لے اور اپنے اس غلط عمل کی سند میں اسکے اشارہ کو پیش کردے۔

ان تمام اشتباہات کی بناء پر سوال پیدا ہوتا ہے، کہ تعلیم کے موقعہ پر اشارہ جائز ہے یا نہیں، امام بخاری نے یہ ترجمہ منعقد کرکے بتلادیا کہ ''ہر سخن نکتہ و ہر نکتہ مکانے دارد'' یعنی تصریح اپنی جگہ پسندیدہ ہے اور اشارہ اپنی جگہ، لہٰذا جواب بالاشارہ جب کہ غلط فہمی کا اندیشہ نہ ہو اور کسی وجہ سے تصریح کا موقع نہ ہو یا تصریح غیر مناسب ہو، جائز ہے حضور

ﷺ کے عمل سے ثابت ہے، حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا کہ اس میں اشارہ کا جواز بتلایا جارہا ہے گو اس زمانہ میں تصریح ہی کے اندر احتیاط ہے۔

آگے حدیث پیش فرمادی کہ حجۃ الوداع میں آپ سے سوال کیا گیا آپ نے ہاتھ کے اشارے سے جواب دے دیا اور اشارہ کا مطلب راوی کے نزدیک لاحرج تھا اور اگر درمیان میں واو بھی ہے یعنی **فاو مابیدہ و لاحرج** کہ اشارے سے بھی جواب دیا اور زبان سے بھی تاکہ فائدہ عام ہوجائے۔

(۸۵) حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ اَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ عَنْ سَالِمٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ وَيَظْهَرُ الْجَهْلُ وَالْفِتَنُ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ قِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَمَا الْهَرْجُ ؟فَقَالَ هٰكَذَا بِيَدِهٖ فَحَرَّ فَهَا كَاَنَّهٗ يُرِيْدُ الْقَتْلَ .

(آئندہ: ۱۰۳۶، ۱۴۱۲، ۳۶۰۸، ۴۶۳۵، ۴۶۳۶، ۶۰۳۷، ۶۵۰۶، ۶۹۳۵، ۷۰۶۱، ۷۱۲۱، ۷۱۱۵)

ترجمہ حضرت ابوہریرہؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ علم اٹھالیا جائے گا، جہالت اور فتنے زور پکڑ جائیں گے اور ہرج زیادہ ہوجائیگا آپ سے پوچھا گیا کہ ہرج کیا چیز ہے آپ نے ہاتھ سے اشارہ فرمایا اور ہاتھ کو ترچھا کیا جیسا کہ آپ قتل مراد لے رہے ہوں۔

تشریح حدیث کے اجزاء گزر چکے ہیں، یہاں مقصد یہ ہے کہ صحابہ کرام ہرج کے معنی سمجھنے سے قاصر رہے تو آپ سے سوال کرلیا، آپ نے ہاتھ کا ترچھا اشارہ فرما کر بتلایا کہ اس سے مراد قتل ہے، ہرج کے معنی گڑبڑ کے ہیں، آگے کہیں بخاری روایت لائیں گے کہ الھرج فی لسان الحبش القتل ہاتھ کو ترچھا کر کے اشارہ فرمایا کیونکہ جب تک تلوار ذرا ترچھی نہ کی جائے اسوقت تک کاٹتی نہیں ہے۔

(۸۶) حَدَّثَنَا مُوْسٰى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ اَسْمَاءَ قَالَتْ اَتَيْتُ عَائِشَةَ وَهِيَ تُصَلِّيْ فَقُلْتُ مَا شَاْنُ النَّاسِ فَاَشَارَتْ اِلَى السَّمَاءِ فَاِذَا النَّاسُ قِيَامٌ فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللّٰهِ قُلْتُ اٰيَةٌ فَاَشَارَتْ بِرَاْسِهَا اَيْ نَعَمْ فَقُمْتُ حَتّٰى عَلَانِيَ الْغَشْيُ فَجَعَلْتُ اَصُبُّ عَلٰى رَاْسِي الْمَاءَ فَحَمِدَ اللّٰهَ النَّبِيُّ ﷺ وَاَثْنٰى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ اَكُنْ اُرِيْتُهٗ اِلَّا رَاَيْتُهٗ فِيْ مَقَامِيْ هٰذَا حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ فَاُوْحِيَ اِلَيَّ اَنَّكُمْ تُفْتَنُوْنَ فِيْ قُبُوْرِكُمْ مِثْلَ اَوْ قَرِيْبًا لَا اَدْرِيْ اَيَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَاءُ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيْحِ الدَّجَّالِ يُقَالُ مَا عِلْمُكَ بِهٰذَا الرَّجُلِ فَاَمَّا الْمُؤْمِنُ اَوِ الْمُوْقِنُ لَا اَدْرِيْ بِاَيِّهِمَا قَالَتْ اَسْمَاءُ فَيَقُوْلُ هُوَ مُحَمَّدٌ هُوَ رَسُوْلُ اللّٰهِ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدٰى فَاَجَبْنَا وَ اتَّبَعْنَاهُ هُوَ مُحَمَّدٌ ثَلَاثًا فَيُقَالُ نَمْ صَالِحًا قَدْ عَلِمْنَا اِنْ كُنْتَ لَمُوْقِنًا بِهٖ وَ اَمَّا الْمُنَافِقُ اَوِ الْمُرْتَابُ لَا اَدْرِيْ اَيَّ ذٰلِكَ

قَالَتْ اَسْمَاءُ فَيَقُوْلُ لَااَدْرِیْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ شَيْئًا فَقُلْتُهٗ.

(آئندہ: ۱۸۴، ۹۲۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۶۱، ۱۲۳۵، ۱۳۷۳، ۲۵۱۹، ۲۵۲۰، ۷۲۸۷)

ترجمہ حضرت اسماء سے روایت ہے کہ میں عائشہؓ کے پاس آئی وہ نماز پڑھ رہی تھیں، میں نے کہا لوگوں کا کیا حال ہے؟ تو انہوں نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، اچانک لوگ کھڑے تھے، حضرت عائشہ نے کہا سبحان اللہ میں نے کہا عذاب کی نشانی ہے تو حضرت عائشہ نے سر سے اشارہ کیا کہ ہاں، بس میں کھڑی ہوئی حتی کہ مجھ پر غشی طاری ہوگئی تو میں اپنے سر پر پانی بہانے لگی، پھر نبی اکرم ﷺ نے اللہ کی حمد وثنا کی اور پھر فرمایا کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو میں نے پہلے نہیں دیکھی مگر اس مقام میں دیکھ لی حتی کہ دوزخ اور جنت بھی، مجھ پر وحی اتاری گئی ہے کہ تم اپنی قبروں میں مسیح دجال کی فتنہ کے مماثل یا قریب فتنہ کے ذریعہ آزمائے جاؤ گے (راوی کہتا ہے کہ مجھے مثل اور قریب کے اندر شبہ ہے کہ حضرت اسماء نے کیا کہا تھا) کہا جائیگا کہ اس انسان کے متعلق تمہیں کیا علم ہے بہر حال مومن یا موقن (معلوم نہیں کہ حضرت اسماء نے کیا لفظ کہا تھا) کہے گا کہ یہ محمد ہیں، جو ہمارے پاس روشن دلائل اور ہدایت لے کر آئے، اور ہم نے ان کی بات کو قبول کیا، اور ان کی پیروی کی، یہ محمد ہیں، وہ یہ بات تین بار کہے گا پس اس سے یہ کہا جائے گا کہ تم آرام کے ساتھ سو جاؤ ہم جانتے ہیں کہ تمہیں پہلے سے ہی اس کا یقین تھا، رہا منافق یا مرتاب (راوی کہتا ہے کہ معلوم نہیں اسماء نے کیا لفظ بولا تھا) وہ یہ کہے گا مجھے معلوم نہیں، میں نے لوگوں کو کچھ کہتے سنا تھا تو میں نے بھی کہہ دیا تھا۔

تشریح حدیث کسوف کا واقعہ ہے، ۹ھ میں جس دن حضرت ابراہیم کی وفات ہوئی اس دن اتفاق سے سورج گہن ہوگیا، اس کی وجہ سے نبی اکرم ﷺ مسجد میں تشریف لائے، صحابہ کرام کا بڑا مجمع جمع ہوگیا تھا، حضرت اسماء حضرت عائشہ کی بڑی بہن ہیں اور بہت عمر پائی ہے، یہ حضرت عائشہ کے حجرہ میں داخل ہوئیں تو حضرت عائشہ نماز پڑھ رہی تھیں اسماء نے پوچھا یہ بے وقت کا اجتماع کیسا ہے، حضرت عائشہؓ سے آسمان کی طرف اشارہ کر دیا کہ ادھر دیکھو معلوم ہوجائیگا، حالات خود بتلائیں گے کہ اجتماع واضطراب کا سبب کیا ہے، دیکھتی ہیں کہ لوگ کھڑے ہیں، یہاں روایت میں تقدیم وتاخیر یعنی قلب ہوگیا۔

اصل میں صورت یہ تھی کہ اسماء داخل حجرہ ہوئیں تو غیر وقتِ صلوۃ میں مسجد میں انسانوں کا بے پناہ ہجوم اور ان کا اضطراب دیکھ کر گھبرا گئیں حضرت عائشہؓ سے اس کا سبب دریافت کیا حضرت عائشہ نے اشارے سے اس کا جواب دے دیا اور سبحان اللہ کہا، یہ کلمہ ذکر ہے، اس کے کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی جبکہ کہنے والے کی نیت جواب دینے کی نہ ہو بلکہ تنبیہ ہو۔ الحمد للہ اللہ اکبر یا سبحان اللہ کہنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی اس صورت میں حضرت عائشہ تنبیہ فرما رہی ہیں جواب نہیں دے رہی ہیں تنبیہ یہ ہے کہ تم دیکھ نہیں رہی ہو میں نماز میں ہوں اور تمہیں سوالات کی سوجھ رہی ہے۔

پھر اگر مراد یہی ہے کہ وہ جواب دے رہی ہیں تو هی تصلی کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ترید ان تصلی

کیونکہ الشئی اذا قارب الشئی یاخذ حکمه جب شئی کسی دوسری شئے سے قریب ہوجاتی ہے تو اسی کا حکم لے لیتی ہے اس طرح یہاں ارادۂ صلوۃ کو صلوۃ کہہ دیا گیا، یہ جب ہے کہ جب سبحان اللہ سے جواب مراد لیں لیکن اسکی کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس سے صرف تنبیہ مقصود ہوسکتی ہے، جیسا کہ ایک روایت قعدۂ اولیٰ چھوڑنے کے متعلق آئی ہے قعدۂ اولیٰ چھوڑ کر کھڑے ہو گئے، پیچھے سے کسی نے سبحان اللہ کہا تو تنبیہ کے طور پر امام نے بھی سبحان اللہ کہہ دیا، مطلب یہ تھا کہ تم اب یاد دہانی کرار ہے ہو، اب بیٹھنے کا کیا موقعہ رہ گیا اس لئے تنبیہاً اگر یہ لفظ کہا ہے اور مقصد اپنی حالت سے باخبر کرنا ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

پھر پوچھ لیا آیۃ، آیت کے معنی عذاب کی علامت کے بھی ہوسکتے ہیں اور تخویف وتہویل کے بھی، خدائے عز وجل کی قدرت کا کیا ٹھکانہ ہے ایک آن میں آفتاب کا نور سلب کرلیا تاریکی اور ہولناکی اس درجہ بڑھی ہوئی تھی کہ قیامت کا گمان ہونے لگا نخشی ان تکو ن الساعة۔

حضرت عائشہؓ نے اشارہ سے نعم فرما دیا اشارے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، فرماتی ہیں کہ میں بھی نماز میں شریک ہوگئی کیونکہ عذاب کا خطرہ تھا ہجوم زیادہ تھا اور بے وقت کی نماز نے اضطراب پیدا کر دیا تھا، اسلئے غشی کی کیفیت طاری ہوگئی، علاج یہ کیا کہ ڈول میں جو پانی رکھا ہوا تھا وہ سر پر ڈال لیا، شدت حرارت سے جو کیفیت پیدا ہوگئی تھی جاتی رہی۔

نبی اکرم ﷺ کا خطاب نماز کے بعد آں حضور ﷺ نے خطبہ دیا اور ارشاد فرمایا کہ آج اس مقام پر میں نے ان چیزوں کو دیکھا ہے کہ جنہیں اس شان سے اس سے قبل نہیں دیکھا تھا حتی کہ میں نے جنت وجہنم کو بھی دیکھ لیا، چونکہ لیلۃ المعراج میں جنت کی سیر اور جہنم کا دروازہ سے دیکھنا ثابت ہے، اسلئے علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ رأیت الامور العظام فی هذا المقام حتی الجنة و النار اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حتی الجنة و النار کو رویت کی غایت نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ رویت جنت ونار اس سے قبل بھی ثابت ہے اور اگر رویت ہی کو غایت بنائیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ اس عالم سفلی میں اس سے قبل رویت نہ ہوئی تھی یا یہ کہیں گے کہ اس سے پہلے اس شان اور صفت سے کبھی رویت نہ ہوئی تھی، بہر حال الجنة و النار میں رفع، نصب، جر تینوں اعراب جائز ہیں حتی عاطفہ ہو تو نصب، جارہ ہو تو جر اور ابتدائیہ ہو تو رفع، آگے آپؐ نے ارشاد فرمایا مجھے یہ بتلایا گیا ہے کہ تم قبروں میں آزمائے جاؤ گے اور وہ آزمائش دجال کے زمانہ کی آزمائش کے مماثل یا قریب[1] ہوگی دجال الوہیت کا دعوی کرے گا اور ثبوت میں پیش کرے گا، کہ یہ طاقت صرف خداوند قدوس کو حاصل ہے چنانچہ وہ قبروں پر جائے گا اور کہے گا قوموا باذنی (میرے حکم سے اٹھو) تو مردے اٹھیں گے یہ سخت آزمائش کا وقت ہوگا۔

صورت یہ ہوگی کہ جب وہ قبروں پر قوموا کہے گا تو شیاطین اسکے تابع ہوں گے وہ مردے کی شکل میں قبروں سے

---

[1] حدیث شریف میں فرمایا گیا مثل او قریبا من فتنة الدجال مثل پر تنوین نہیں ہے اور قریبا پر تنوین ہے ابن مالکؒ نے بیان کیا کہ اصل عبارت اس طرح تھی مثل فتنة الدجال او قریبا من فتنة الدجال لیکن مثل کا مضاف الیہ مابعد کو قرینہ بنا کر حذف کر دیا گیا، اور ایک دوسری روایت میں قریب پر تنوین نہیں ہے اس صورت میں کہنا ہوگا، بعض حضرات کے نزدیک مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان من کا اظہار درست ہے۔

برآمد ہوں گے جن کی صورت مردے کی ہوگی گویا شیاطین مقبورین کی شکل میں اٹھیں گے لوگ اس سے اپنے عزیز واقارب کے احیاء کا سوال کریں گے اور وہ انہیں زندہ کر کے دکھلائیگا، فرماتے ہیں کہ جس قدر عظیم یہ ابتلاء ہے ایسا ہی عظیم ابتلاء قبر میں پیش آنے والا ہے اور وہ یہ کہ منکر نکیر آئیں گے اور ربوبیت، دین اور رسالت کی متعلق سوال کریں گے من ربك، ما دينك، من هذا؟ ممتحن سخت مزاج، صورت خوفناک، جگہ تنہا، اور عدالت کی حیثیت، بڑے بڑے سردار ایسے مواقع پر بوکھلا جاتے ہیں اسی بنا پر اسے ابتلاء عظیم فرمایا گیا، رب اور دین کے بارے میں سوال ہوگا اور آنحضور ﷺ کے بارے میں سوال ہوگا کہ یہ کون ہیں؟۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ درمیان سے حجابات اٹھا دیئے جائیں گے اور آپ کے طرف اشارہ کر کے پوچھا جائیگا کہ ان کے بارے میں کیا عقیدہ ہے؟ کسی نے کہا کہ شبیہ مبارک پیش کی جائے گی، یہ دونوں صورتیں ممکن تو ہیں لیکن ان کی تائید نہیں ملتی اسلیئے ظاہر اور عمدہ بات یہ ہے کہ خصوصی اوصاف بیان کر کے سوال کیا جائے گا، ظاہر ہے کہ مومن وکافر کا جواب الگ الگ ہوگا جو مومن ہوگا وہ کہہ دے گا کہ یہ محمد رسول اللہ ہیں، ہدایت اور معجزات لیکر آئے تھے ہم ان پر ایمان لے آئے، مومن اس جواب کو پختگی کیلئے تین بار دہرائے گا، سوال کے بعد فرشتہ کہے گا کہ آرام سے سو جاؤ تمہیں کوئی کھٹکا نہیں ہے، پھر کہے گا کہ ہمیں تو پہلے ہی سے اس کا یقین تھا کہ تم پکے مسلمان ہو لیکن مرتاب[1] یا منافق سے جب سوال ہوگا تو وہ جواب نہ دے سکے گا بلکہ یہ کہے گا کہ ہاں لوگ کہا کرتے تھے، سنی سنائی بات میں نے بھی دہرادی تھی جس طرح آجکل کے رسم ورواج کے مطابق سیرت کے جلسوں میں مسلمانوں کے ساتھ ہندو، اور دوسری قومیں آپ کے بارے میں عقیدت کے جذبات پیش کرتے ہیں لیکن صرف داستان سرائی تو کوئی کام آنیولی چیز نہیں ہے۔

امام بخاری کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ اشارہ کا اعتبار ہے، حضرت عائشہؓ نے اشارے سے جواب دیا تھا اور چونکہ تردید نہیں کی گئی اسلیئے مسئلہ ثابت ہوگیا کہ سر اور ہاتھ کے اشارے سے جواب دیا جاسکتا ہے بشرطیکہ اشارہ سمجھ میں آئے اور مقصد پر دلالت کررہا ہو، امام بخاریؒ نے اشارہ کو فتوی کے ساتھ خاص کر کے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تعلیم میں اشارہ نہیں چلتا بلکہ تقریر بھی ایک بار نا کافی رہی تو دوبارہ، سہ بارہ کرنی ہوگی لیکن فتوی میں اشارہ چل سکتا ہے۔

[۲۵] بابُ تَحْرِيضِ النَّبِيِّ ﷺ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلٰى اَنْ يَحْفَظُوا الْاِيْمَانَ وَالْعِلْمَ وَيُخْبِرُوا بِهٖ مَنْ وَرَائَهُمْ

وَقَالَ مَالِكُ بْنُ الْحُوَيْرِثِ قَالَ لَنَا النَّبِيُّ ﷺ ارْجِعُوا اِلٰى اَهْلِيْكُم فَعَلِّمُوْهُم

(۸۷) حَدثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِي جَمْرَةَ قَالَ كُنْتُ

[1] منافق وہ ہے جو بظاہر حلقہ بگوش اسلام ہو لیکن دل میں اسلام سے بغض اور کینہ رکھتا ہو اور مرتاب کے معنی یہ ہے کہ کچھ وجوہ سے اسلام کو پسند کرتا ہے لیکن کچھ وجوہ اس سے روکنے کے بھی ہیں۔

اُتَرجِمُ بَیْنَ ابْنِ عَبَّاسٍ وَبَیْنَ النَّاسِ فَقَالَ اِنَّ عَبْدَ الْقَیْسِ اَتَوُا النَّبِیَّ عَلَیْہِ فَقَالَ مَنِ الْوَفْدُ اَوْمَنِ الْقَوْمُ قَالُوا رَبِیْعَۃُ قَالَ مَرْحَباً بِالْقَوْمِ اَوْبِالْوَفْدِ غَیْرَخَزَایَا وَلَانَدَامٰی قَالُوْا اِنَّا نَأْتِیْکَ مِنْ شُقَّۃٍ بَعِیْدَۃٍ وَبَیْنَنَا وَبَیْنَکَ ھٰذَا الْحَیُّ مِنْ کُفَّارِ مُضَرَ وَلَا نَسْتَطِیْعُ اَنْ نَاتِیْکَ اِلَّا فِیْ شَھْرٍ حَرَامٍ فَمُرْنَا بِاَمْرٍ نُخْبِرْ بِہٖ مَنْ وَرَاءَ نَا نَدْخُلُ بِہِ الْجَنَّۃَ فَاَمَرَھُمْ بِاَرْبَعٍ وَ نَھَاھُمْ عَنْ اَرْبَعٍ اَمَرَھُمْ بِالْاِیْمَانِ بِاللّٰہِ وَحْدَہٗ قَالَ ھَلْ تَدْرُوْنَ مَا الْاِیْمَانُ بِاللّٰہِ وَحْدَہٗ قَالُوا اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَعْلَمُ قَالَ شَھَادَۃُ اَنْ لَااِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ وَاَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰہِ وَاِقَامُ الصَّلٰوۃِ وَاِیْتَآءُ الزَّکٰوۃِ وَصَوْمُ رَمَضَانَ وَ تُعْطُوا الْخُمُسَ مِنَ الْمَغْنَمِ وَنَھَاھُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ قَالَ شُعْبَۃُ وَرُبَّمَا قَالَ النَّقِیْرِ وَرُبَّمَا قَالَ الْمُقَیَّرِ قَالَ اِحْفَظُوْہُ وَاَخْبِرُوْہُ مَنْ وَرَائکُمْ۔ (گذشتہ:۵۳)

ترجمہ باب، رسول اکرم علیہ کا وفد عبدالقیس کو اس بات پر ابھارنا کہ وہ ایمان اور علم کی حفاظت کریں اور اس سے ان لوگوں کو باخبر کریں جوانکے پیچھے ہیں، مالک بن الحویرث نے کہا کہ رسول اکرم علیہ نے ہم سے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ اپنے گھر والوں کیطرف واپس جاؤ اور انہیں تعلیم دو۔ ابو جمرہؒ سے روایت ہے کہ میں ابن عباسؓ اور حاضرین کے درمیان ترجمان تھا، ابن عباسؓ نے ارشاد فرمایا کہ وفد عبدالقیس رسول اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ کس قوم کے وفد ہیں یا کس قوم سے آئے ہیں، ان لوگوں نے کہا ربیعہ سے! آپ نے قوم یا وفد کو مرحبا کہا کہ نہ رسوا ہوئے اور نہ ندامت ہی کی کوئی بات ہے، ان لوگوں نے کہا کہ ہم بہت دور و دراز مسافت سے آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے ہیں اور ہمارے اور آپ کے درمیان یہ قبیلہ ہے کفار مضر کا اور ہم شہر حرام کے علاوہ کبھی اور مہینہ میں آپ کے پاس نہیں آسکتے، اسلئے آپ ہم کو کسی ایسی چیز کا حکم فرمادیجئے جسے ہم اپنے پیچھے رہ جانے والے لوگوں کو بتلادیں اور اس پر عمل کرنے سے داخل جنت ہو جائیں، چنانچہ آپ نے انہیں چار چیزوں کا حکم فرمایا اور چار چیزوں سے نہی فرمائی، آپ نے انہیں اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر ایمان لانے کا حکم فرمایا اور فرمایا کہ تم جانتے ہو کہ اللہ کی وحدانیت پر ایمان لانے کا کیا مطلب ہے، ان لوگوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ نے فرمایا اس کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں اور نمازوں کا قائم رکھنا، زکوۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور مالِ غنیمت میں سے پانچواں حصہ ادا کرنا اور انہیں آپ نے، تونبی سے، روغنی ٹھلیا سے، اور اس برتن سے جس پر روغن زفت ملا گیا ہو منع فرمایا، شعبہ کا بیان ہے کہ کبھی کبھی ان کے ساتھ آپ نے نقیر (کھجور کی لکڑی کا برتن) کا بھی ذکر کیا اور کبھی مزفت کی جگہ مقیر کہا، آں حضور علیہ نے فرمایا کہ اسے یاد رکھو اور ان لوگوں کو باخبر کرو جو تمہارے پیچھے رہ گئے ہیں۔

مقصدِ ترجمہ اور تشریح حدیث حدیثِ باب کتاب الایمان میں اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ گزر چکی ہے، یہاں امام بخاری نے اس پر دوسرا ترجمہ رکھا ہے، مقصد یہ ہے کہ تعلیم خواہ

فتوی کے طور پر ہو یا کسی دوسرے طریق سے، معلم کو چاہئے کہ تعلیم دینے کے بعد متعلمین کو تاکید کردے کہ جو کچھ سیکھا اور سنا ہے اس کی پوری پوری حفاظت کریں اور اسے اپنی ذات تک محدود نہ رکھیں بلکہ دوسروں تک پہنچانا اپنی ذمہ داری سمجھیں۔

اس مقصد کیلئے امام بخاری نے دو چیزیں ذکر فرمائیں، ایک مالک بن الحویرث کا بیان اور دوسرے حدیث مرفوع، حضرت مالک بن الحویرث کا بیان ہے کہ ہم نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے ایک یہ خود ہیں اور دوسرے ان کے بھائی، دونوں انیس روز مقیم رہے، جب آپ نے یہ محسوس فرمایا کہ ہم لوگ گھر جانا چاہتے ہیں تو فرمایا کہ جاؤ، گھر اور محلہ والوں کو سکھلاؤ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں آرہی ہے۔

دوسری دلیل حدیث باب ہے جس کی تفصیلات مذکور ہو چکی ہیں، یہاں آپ نے مامورات اور منہیات کی تعلیم کے بعد رخصت کرتے وقت اس بات کی تحریض فرمائی تھی کہ وہ ایمان کی باتوں کو اچھی طرح محفوظ رکھیں اور ان لوگوں تک یہ باتیں پہنچادیں جنہیں اپنے پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔

صحیح بخاری کے قدیم شارح ابن بطال (المتوفی ۴۳۹ھ) نے اس موقع پر لکھا ہے کہ جو شخص کوئی علم حاصل کرے اس کیلئے علم نہ رکھنے والوں تک اس علم کا پہنچانا ضروری ہے، پھر انہوں نے تفصیل کی کہ یہ تبلیغ اِس دور میں فرضِ کفایہ کے درجہ میں ہے کہ اسلام کو اللہ تعالیٰ نے ساری دنیا میں پھیلا دیا ہے، جب کہ یہ تبلیغ اولِ اسلام میں فرض عین کے درجہ میں تھی، گویا اسلام کے ابتدائی دور میں یہ فریضہ آج کے مقابلہ پر کہیں زیادہ اہمیت کا حامل تھا۔

پھر انہوں نے لکھا کہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اپنے اہل وعیال کو بھی ایمان اور احکام شرعیہ کی تعلیم دینا ضروری ہے اس لئے کہ اہل وعیال بھی اخبر وابه من ورائکم کے عموم میں داخل ہیں۔

ربما قال النقیر ۔ شعبہ کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہا چیزوں میں کبھی ایسا ہوا ہے کہ صرف تین کا ذکر فرمایا گیا اور نقیر کو چھوڑ دیا گیا، نقیر کھجور کی لکڑی کو کھود لیتے ہیں اور اسکا برتن بنا لیتے ہیں، آگے ربما قال المقیر کا مطلب یہ ہے کہ کبھی لفظ مزفت استعمال کیا اور کبھی مقیر، دونوں کے مفہوم ومعنی میں فرق نہیں ہے، ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دونوں الفاظ ترک کردئے گئے ہوں بلکہ ایسا صرف نقیر میں ہوا۔

[۲۶] بابُ الرِّحْلَةِ فِي الْمَسْئَلَةِ النَّازِلَةِ

(۸۸) حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ اَبُو الحَسَنِ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ انا عُمَرُ بن سَعِيْدِ بْنِ اَبِىْ حُسَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنِىْ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ اَبِىْ مُلَيْكَةَ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ اَنَّهُ تَزَوَّجَ اِبْنَةً لِاَبِىْ اِهَابِ بْنِ عَزِيْزٍ فَاَتَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ اِنِّى قَدْ اَرْضَعْتُ عُقْبَةَ وَالَّتِىْ تَزَوَّجَ بِهَا فَقَالَ لَهَا عُقْبَةُ مَا اَعْلَمُ اَنَّكِ اَرْضَعْتِنِىْ وَلَا اَخْبَرْتِنِىْ فَرَكِبَ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ بِالْمَدِيْنَةِ

فَسَأَلَهُ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَيْفَ وَقَدْ قِيْلَ فَفَارَقَهَا عُقْبَةُ وَنَكَحَتْ زَوْجاً غَيْرَهُ.

(آئندہ: ۲۰۵۲، ۲۶۴۰، ۲۶۵۹، ۲۶۶۰، ۵۱۰۴)

ترجمہ باب، ہنگامی مسئلہ کے لئے سفر کا حکم، حضرت عقبہؓ بن حارث کا بیان ہے کہ انہوں نے ابواہاب بن عزیز کی لڑکی سے شادی کی، پھر ایک عورت آئی اور اس نے کہا کہ میں نے عقبہ کو دودھ پلایا ہے اور اس کو بھی دودھ پلایا ہے جس سے عقبہ نے شادی کی ہے، عقبہ نے اس سے کہا میرے علم میں یہ بات نہیں کہ تو نے مجھے دودھ پلایا ہو اور تو نے مجھے اس کی اطلاع بھی نہیں دی، چنانچہ عقبہ نے رسول اکرم ﷺ سے مسئلہ پوچھنے کے لئے مدینہ کا سفر کیا، آپ نے ارشاد فرمایا کیسے نکاح میں رکھ سکتے ہو جب ایک بات کہہ دی گئی، چنانچہ عقبہ نے اسے الگ کر دیا اور اس نے دوسرے سے نکاح کر لیا۔

مقصد ترجمہ اس سے قبل باب الخروج فی طلب العلم گزر چکا ہے جس کا مقصد یہ بتلایا گیا تھا کہ حصول علم کے لئے سفر جائز ہے، یہاں ایک دوسرا مقصد ہے کہ اگر ہنگامی طور پر کوئی بات پیش آجائے جسکا حکم معلوم نہ ہو نیز وہاں اس مسئلہ کا حکم بتانے والا کوئی دوسرا موجود نہ ہو تو کیا صورت اختیار کرے آیا ایسی صورت میں اپنے گمان کے مطابق عمل کرے یا اسے اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے دوسری جگہ کا سفر کرنا ہوگا، امام بخاریؒ نے حدیث باب سے بتلا دیا کہ سفر کرنا ہوگا، اپنے گمان کے مطابق عمل کرنا درست نہیں ہے۔

تشریح حدیث واقعہ بیان فرماتے ہیں کہ عقبہ بن حارث نے ابواہاب بن عزیز کی لڑکی سے شادی کی، جب شادی ہوگئی تو ایک عورت نے کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے عقبہ نے کہا میں اس کی تصدیق نہیں کر سکتا کہ تو نے دودھ پلایا ہے کیونکہ یہ بات یا تو خاندان میں مشہور ہوتی کہ فلاں عورت نے فلاں عورت کو دودھ پلایا ہے لیکن آج تک ایسا سننے میں نہیں آیا، دوسرے یہ کہ تو نے آج سے پہلے کبھی اس کا ذکر نہیں کیا حالانکہ شادی بیاہ کا معاملہ چھپ چھپاتے نہیں ہو جاتا۔ بلکہ سب سے پہلے یہی دیکھا جاتا ہے کہ اس لڑکی سے عقد درست ہے یا نہیں، پھر دوسرے مراحل علانیہ طریقہ پر طے ہوتے ہیں، اگر یہ واقعہ اسی طرح پر ہوتا تو تجھے پہلے سے ذکر کرنا چاہئے تھا، لیکن تو نے ایسا نہیں کیا۔

عقبہ نے عورت کو تو یہ کہہ کر روانہ کر دیا لیکن دل میں تردد پیدا ہوا کہ ممکن ہے اسی کی بات درست ہو، دودھ پلانے کا معاملہ اگرچہ اہم ہے لیکن کبھی بہت معمولی طریقہ پر انجام پا جاتا ہے ہو سکتا ہے کہ بچہ رو رہا ہو، ماں موجود نہ ہو ایک دوسری عورت نے چپ کرنیکی غرض سے منہ میں دودھ دیدیا پھر کسی اندیشہ سے ذکر نہ کیا ہو یا اس کے خیال میں اسوقت اس کی کوئی اہمیت نہ ہو یا ذکر کا خیال نہ رہا ہو اسی طرح شادی سے قبل ذکر نہ کرنیکی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ وہ ان ایام میں مکہ میں موجود نہ ہو یا ہو مگر کیا ضروری ہے کہ اسے بھی اس کا علم ہو کہ فلاں فلاں کا عقد ہو رہا ہے، غرض اس تردد

کے ماتحت عقبہ نے مکہ سے مدینہ کا قصد کیا اور آپ سے مسئلہ دریافت کیا اور دوسری روایت میں ہے کہ بیان کرتے وقت عقبہ نے یہ بھی کہا کہ وہ جھوٹ بولتی ہے۔

آپ نے فرمایا کہ جب ایک بات کہہ دی گئی ہے اور تمہارے کان میں پڑ گئی ہے تو اب بتاؤ کہ تم اس نکاح پر کیسے قائم رہ سکتے ہو، آپ کا مفہوم یہ تھا کہ اب احتیاط کا تقاضہ جدائی ہے چنانچہ عقبہ نے انہیں الگ کر دیا اور انہوں نے طریب سے شادی کر لی، آپ نے **کیف وقد قیل** کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں، ائمہ ان کے معنی مرادی میں باہمد گر مختلف ہیں۔

ائمہ کا اختلاف کیف وقد قیل سے امام اعظم، امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ کے مسلک کی تائید ہو رہی ہے کہ تنہا مرضعہ کی شہادت مفارقت کے لئے کافی نہیں بلکہ معاملہ مآل کے اعتبار سے مال کا معاملہ ہے کیونکہ مرضعہ کو رضاعت کی اجرت دی جاتی ہے، اس لئے رضاعت کا دعوی کرنے والی گویا اپنے لئے اجرتِ رضاعت کا استحقاق ثابت کرتی ہے اسی وجہ سے رضاعت کا دعوی کرنے کے لئے دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے لیکن امام احمدؒ تنہا مرضعہ کی شہادت کو کافی قرار دیتے ہیں اور ان کی دلیل بھی یہی حدیث ہے جس میں نبی اکرم ﷺ نے صرف مرضعہ کی شہادت کا اعتبار فرماتے ہوئے تفریق کی ہدات فرمائی لیکن جمہور کہتے ہیں کہ یہ تفریق اس قانون کے مطابق نہیں اور نہ یہ فتوی وقضا کے اصول کے ماتحت ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ایسا کرایا گیا کیف وقدقیل کے الفاظ کھلے طور پر دلالت کر رہے ہیں یعنی ہم نے مانا کہ وہ غلط کہتی ہے مانا کہ اسکے جھوٹ کیلئے دلائل وقرائن کافی حدتک مضبوط ہیں لیکن تمہیں سوچنا چاہئے کہ جب ایک بات زبان تک لائی جا چکی ہے تو تم کس طرح جمع رہ سکتے ہو، پھر یہ کہ تمہارا مجھ تک پہنچنے کا منشا ہی تردد ہے اسنے تم سے ایک بات کہی جس سے تمہیں تردد پیدا ہوا اس تردد نے تمہیں مجھ تک آنے پر مجبور کیا اسلئے احتیاط کا تقاضا مفارقت اور جدائی ہے اور احناف کا مسلک بھی یہی ہے کہ یہ معاملہ مال کی طرف راجع ہے اس لئے نصاب شہادت کا ہونا ضروری ہے، قاضی خاں میں موجود ہے کہ اگر دو شخصوں کا نکاح ہوا اور صرف مرضعہ یہ کہے کہ تم دونوں دودھ شریک بہن بھائی ہو تو اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا وہ نکاح صحیح مانا جائیگا قربان بھی درست رہیگا اور اولاد بھی حلالی رہے گی؛ لیکن اسی قاضی خاں میں دوسری جگہ موجود ہے کہ اعتبار کیا جائے نکاح نہ کیا جائے حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے یہ تطبیق دی تھی کہ اگر مرضعہ کی شہادت نکاح سے پہلے گزر گئی تو نکاح نہ کیا جائے گا لیکن اگر شہادت نکاح کے بعد دی جا رہی ہے تو اس کا اعتبار نہیں، شیخ خیر الدین رملی نے بحر کے حاشیہ میں ان دونوں اقوال کے متعلق ایک اور تطبیق بیان فرمائی ہے جو حضرت علامہ کشمیریؒ کے نزدیک بھی قابل قبول ہے، وہ یہ کہ قانوناً تو رضاعت کا معاملہ، مال کا معاملہ ہے اور معاملہ مالی میں نصاب شہادت ضروری ہے لیکن حدیث بتلاتی ہے کہ اعتبار کر لیا جائیگا۔

شیخ خیر الدین رملی نے ارشاد فرمایا کہ ایک معاملہ قضا کا ہے اور ایک دیانت کا، دیانت اور قضا میں بڑا فرق ہے، معاملات قضا میں ایک عورت کا کوئی اعتبار نہیں لیکن دیانت کے بارے میں وہ معتبر ہے اور شریعت کے بہت سے معاملات دیانت سے متعلق ہیں، دیانت مفتی کا حکم ہے اور قضا قاضی کا فیصلہ، معاملہ جب تک عدالت میں پیش نہیں ہوتا دیانت کے ماتحت رہتا ہے لیکن عدالت میں جانیکے بعد وہ دیانت سے آگے بڑھ کر قضاء کا مسئلہ ہوجاتا ہے، اسی لئے مفتی مفروضہ صورتوں پر فتوی دیتا ہے کہ اگر یہ صورت ہے تو اس کا یہ حکم ہے اور اگر صورت بدل گئی ہے تو اس کا حکم بدل جائے گا لیکن قاضی کے یہاں مفروضہ صورتوں کی گنجائش نہیں ہے بلکہ وہ واقعہ کی تحقیق کرتا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ دیتا ہے قاضی پہلے مدعی سے گواہ طلب کریگا اور اگر مدعی گواہ نہ لا سکا تو مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی، قسم کھانے پر وہ بری ہوجائیگا لیکن اگر وہ قسم سے انکار کرتا ہے تو مدعی کی ڈگری ہوجائیگی، غرض مدعی کی ڈگری دوصورتوں میں ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ وہ گواہ پیش کرے یا دوسری صورت یہ کہ مدعی علیہ قسم سے انکار کردے لیکن افتاء میں واقعہ کی تحقیق کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ وہ تو استفتاء کے مضمون پر فتوی دیگا خواہ مندرجہ صورت استفتاء واقعہ ہو یا محض فرضی ہو، وہ تحقیقات کا مکلّف نہیں۔

دیانت اور قضا کے مسائل میں تو کہیں کہیں حلت وحرمت کا فرق ہوجاتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی حاملہ بیوی سے کہا اگر تیرے لڑکی ہوئی تو تجھے تین طلاق ہیں اور اگر لڑکا ہوا تو ایک طلاق ہوگی اتفاق سے لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوگئے اور یہ معلوم نہیں کہ پہلے کون ہوا تو قاضی یقینی جانب کو لے کر ایک طلاق کا فیصلہ دیگا اور مفتی جانب احتیاط پر عمل کرتے ہوئے تین طلاقوں کا فتوی صادر کریگا۔

یا مثلاً ارشاد ہے الذی یعود فی ہبتہ کا لکلب یرجع فی قیئہ[1] ہبہ کر کے شئی موہوبہ کو واپس لینا ایسا ہے جیسا کتے کا قے چاٹ لینا، اسی بنا پر اکثر ائمہ رجوع فی الہبہ کو حرام قرار دیتے ہیں لیکن امام اعظم فرماتے ہیں کہ موانع سبعہ موجود نہ ہوں تو رجوع ممکن ہے اور وہ چیز اس کے لئے جائز اور حلال ہوگی، اس میں علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ دیانتاً تو شئی موہوب کو واپس لینا درست نہیں لیکن مسئلہ قضا یہ ہے کہ۔

الواھب احق بھبتہ مالم یثب — عوض سے قبل واہب کو ہبہ واپس لینے کا حق ہے

اس لئے وہ اگر قاضی کے یہاں دعوی کرے کہ میں نے یہ چیز ہبہ کی تھی اور موانع سبعہ میں سے کوئی چیز موجود نہ ہو تو قاضی وہ چیز واپس کرادیگا۔

شریعت محمدیہ دیانت وقضا دونوں طرح کے احکام کو جامع ہے، اگر ان تمام احکام کے فرق کو سمجھ لیا جائے تو احناف سے بہت سے اعتراضات اٹھ سکتے ہیں کیونکہ احناف نے بیشتر مسائل میں دیانت کا بھی لحاظ کیا ہے، یہی وجہ

[1] البخاری کتاب الھبۃ باب لایحل لاحد ص ۳۵۷ ۔ ۱۲

ہے کہ قاضی مسندِ قضا پر بیٹھ کر دیانت کی رعایت کے پیش نظر کسی بارے میں فیصلہ نہیں کرسکتا، البتہ مسندِ قضا سے الگ ہوکر وہ بھی دوسرے علماء کی طرح مفتی ہوجاتا ہے اور اسے دیانت کی رعایت بھی جائز ہے۔

ترجمہ سے ربط یہاں اس حدیث کا ذکر کرنے سے امام بخاری کا منشا یہ ہے کہ اگر کوئی اتفاقی صورتِ حال پیش آجاتی ہے جس کا حکم معلوم نہیں تو اس حکم کو معلوم کرنا اور اس کے لئے سفر کرنا ضروری ہے، اپنے نظریہ کے مطابق عمل کرلینا درست نہیں ہے چنانچہ یہاں ایسا ہی ہے کہ نکاح کے بعد ایک عورت ناکح اور منکوحہ کو دودھ شریک بہن بھائی بتاتی ہے، جس نے ناکح کے دل میں تردد پیدا کردیا اور حکم معلوم کرنیکی غرض سے مدینہ کا طویل سفر اختیار کرنا پڑا گھر بیٹھے از خود فیصلہ نہیں کرلیا گیا اسی وجہ سے بعض علماء کرام نے یہ کہا ہے کہ لوگوں پر واجب ہے کہ زیادہ سے زیادہ صبح وشام کی مسافت پر کسی عالم کے قریب رہیں تا کہ اپنے معاملات میں اس کی طرف رجوع کرسکیں ورنہ گناہ ہوگا۔

[۲۷] باب التَّناوُب فِي الْعِلْمِ

(۸۹) حدثنا اَبُو الْيَمَان قَالَ انا شُعَيْب عَنِ الزُّهْرِيِّ ح قَالَ وَقَالَ ابْنُ وَهبٍ انا يُوْنُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ اَبِي ثَوْرٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ كُنْتُ اَنَا وَجَارٌلِّيْ مِنَ الْاَنْصَارِفِي بَنِي اُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَهِيَ من عَوَالِي الْمَدِيْنَةِ وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُوْلَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ يَنزِلُ يومًا وَ اَنزِلُ يَوْمًا فَإذَا نَزَلْتُ جِئتُهُ بِخَبَرِ ذٰلِكَ الْيَومِ مِنَ الْوَحْيِ وَغَيْرِهٖ وَإذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذٰلِك فَنَزَلَ صَاحِبِي الْاَنْصَارِيُّ يَوْمَ نَوْبَتِهٖ فَضَرَبَ بَابِي ضَرْبًا شَدِيْدًافَقَالَ اَثَمَّ هُوَفَفَزِعْتُ فَخَرَجْتُ اِلَيْهِ فَقَالَ قَدْ حَدَثَ اَمْرٌ عَظِيْمٌ فَدَخَلْتُ عَلٰى حَفصَةَ فَإذَا هِيَ تَبْكِي فَقُلْتُ اَطَلَّقَكُنَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ قَالَتْ لَاأدْرِيْ ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقُلْتُ وَاَنَا قَائِمٌ اَطَلَّقْتَ نِسَاءَ كَ قَالَ لا، فَقُلْتُ اَللّٰهُ اَكْبَرُ.

(آئندہ: ۲۴۶۸، ۴۹۱۳، ۴۹۱۵، ۵۱۹۱، ۵۲۱۸، ۵۸۴۳، ۷۲۵۶، ۷۲۶۳)

ترجمہ باب، علم کے لیے نوبت بہ نوبت جانا۔ حضرت ابن عباسؓ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ میں اور میرا ایک انصاری پڑوسی قبیلہ بنی امیہ بن زید میں رہتے تھے یہ محلّہ عوالی مدینہ سے متعلق ہے، ہم دونوں نوبت بہ نوبت رسولِ اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوتے ایک دن وہ حاضر ہوتے اور ایک دن میں حاضر ہوتا، جب میں حاضر ہوتا تو انہیں دن بھر کی وحی وغیرہ کی باتیں سنا دیتا اور جب وہ جاتے تو وہ بھی ایسا ہی کرتے، ایک دن جب میرے انصاری بھائی اپنی باری کے دن آئے تو انہوں نے میرا دروازہ بہت زور سے کھٹکھٹایا اور کہا کیا وہ یہاں ہیں؟ میں گھبرایا اور باہر نکلا اور انہوں نے کہا کہ ایک بڑا حادثہ پیش آگیا، چنانچہ میں حفصہؓ کے پاس گیا تو وہ رو رہی تھیں، میں نے ان

سے پوچھا کیا رسول اکرم ﷺ نے تمہیں طلاق دے دی، انہوں نے کہا مجھے معلوم نہیں، پھر میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کھڑے کھڑے عرض کیا، کیا آپ نے اپنی بیویوں کو طلاق دے دی؟ آپ نے فرمایا نہیں، میں نے کہا اللہ اکبر۔

مقصد ترجمہ مقصد ترجمہ یہ ہے کہ انسان کو دینی و دنیوی ضروریات کے لئے بقدر علم حاصل کرنا ضروری ہے لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان شوق و رغبت کے باوجود اپنے مشاغل میں اسطرح گھر جاتا ہے کہ اسے علم حاصل کرنے کی مہلت ہی نہیں ملتی، نہ وہ اسباق میں حاضری کی فرصت پاتا ہے اور نہ علماء کی مجالس میں جانے کی، سوال یہ ہے کہ یہ مشغول انسان کیا صورت اختیار کرے، آیا اپنے آپ کو عاجز گردان کر گھر بیٹھا رہے یا اس کے لئے اسلام نے کوئی صورت بتلائی ہے؟

آج کل علم کی روشنی کو گھر گھر پہنچانے کا یہ انتظام کیا جا رہا ہے کہ لائبریریاں اور معلمین گاؤں در گاؤں گھومتے ہیں اور دیہات والوں کے تعلیم دیتے ہیں، لیکن اسلام نے ایک اور صورت بتلائی ہے، جس میں افادہ اور استفادہ کی اس سے زیادہ گنجائش ہے، دنیا کے ضروری کام بھی چلتے رہیں اور تعلیم دین کی اہم ضرورت بھی پوری ہوتی رہے، اسکے بعد یہ عذر نہیں چل سکے گا کہ ہمیں تو دنیوی مشاغل فرصت ہی نہیں دیتے، ہم دین کس طرح سیکھیں اور وہ یہ ہے کہ چند یا دو آدمی ملکر ایک کمیٹی بنالیں اور اپنے مشاغل تقسیم کرلیں، ایک شخص ایک دن عالم کی خدمت میں حاضر ہوگا اور اس کے علوم یاد کر کے واپس آئے گا اور اپنے ساتھی کو سنا دیگا اور ان کا دوسرا ساتھی اپنے اور اپنے شریک کار کے گھریلو ضروریات کا کام انجام دیگا، دوسرے دن دوسرا شخص عالم کی خدمت میں حاضر رہ کر علوم دینیہ کا استفادہ کرے گا اور ان کا پہلا رفیق گھر رہ کر دونوں گھروں کی دیکھ بھال رکھے گا اور واپسی پر اپنے ساتھی کو اس دن کی ساری باتیں بتلا دیگا اس طرح بآسانی دونوں شخص علم حاصل کرسکیں گے۔

حدیث باب حدیث باب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا واقعہ ذکر کیا جا رہا ہے کہ میں نے اور میرے پڑوسی ساتھی انصاری نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت اقدس میں حاضری کے لئے باری مقرر کرلی تھی۔

امام بخاریؒ نے اس حدیث کے لئے دو سندیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی شعیب عن الزہری اور دوسری یونس عن الزہری، لیکن یہ ٹکڑا جس سے ترجمۃ الباب کا تعلق ہے، صرف شعیب کی روایت میں ہے یونس کی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے، جیسا کہ ذہلی، دارقطنی اور حاکم نے اس کی تصریح فرمائی ہے، البتہ یہاں یونس کی روایت کو ذکر کرنے کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ زہری سے یہ روایت کرنے میں شعیب منفرد نہیں ہیں۔

بہر کیف حضرت عمرؓ کا بیان ہے کہ میں اور میرے ایک پڑوسی انصاری بنو امیہ بن زید کے قبیلے میں رہتے تھے، مدینہ طیبہ کے شرقی جانب عوالی محلات اور بستیاں ہیں، بنی امیہ بن زید کا محلہ اسی جانب واقع ہے ہم دونوں نے حاضری

کے لئے باری معین کر لی تھی ایک دن عتبان کی باری تھی، رات کو لوٹے تو بہت زور سے دروازہ کھٹکھٹایا اور پوچھا کیا عمر یہاں ہیں؟ حضرت عمر فرماتے ہیں کہ ان کی اضطرابی کیفیت کی وجہ سے میں گھبرا کر باہر نکلا، نکلتے ہی وہ کہنے لگے، قدحدث امر عظیم ایک بڑا حادثہ پیش آ گیا، حضرت عمر کا دوسری جگہوں پر طویل بیان مذکور ہے کہ غسانی کے مدینہ پر حملہ کرنے کی افواہ بڑی تیزی سے گشت کر رہی تھی اور قیصر کی پشت پناہی کی وجہ سے اہل مدینہ کے نزدیک یہ خبر اہم ہوگئی تھی، اس لئے معاً میرے ذہن میں یہ بات آئی کہ غسانی نے حملہ کر دیا ہے، چنانچہ حضرت عمر نے ان سے اسی بارے میں پوچھا انہوں نے کہا کہ نہیں اس سے بھی عظیم تر اور وہ یہ کہ پیغمبر علیہ السلام نے ازواج مطہرات کو طلاق دے دی۔

حضرت عمرؓ نے بمشکل رات گزاری اور کپڑے درست کر کے صبح سویرے داخل مسجد ہوئے، نماز کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس گئے، حفصہ حضرت عمر کی صاحبزادی تھیں، مزاج کی تیز تھیں، ایک مرتبہ طلاق کی نوبت بھی آ گئی تھی لیکن آپ نے حضرت عمر کی خاطر رجوع فرما لیا تھا اور حضرت عمر نے سمجھا دیا تھا کہ عائشہ کا معاملہ اور ہے، تم ان کی ریس میں اپنی تباہی کا سامان نہ کرو۔

حضرت عمر نماز کے بعد سب سے پہلے حفصہ کے پاس پہنچے، دیکھا تو رو رہی ہیں پوچھا کیا آپ نے طلاق دی ہے؟ عرض کیا نہیں معلوم! آگے لمبی روایت پیش کریں گے اب حضرت عمر منتظر ہیں کہ موقع ملے تو تحقیق کروں، آپ بالاخانہ پر مقیم تھے، اندر حاضری کی اجازت طلب کرائی، جواب نہیں ملا لوٹ آئے دوبارہ گئے اور حاضر ہونے کی اجازت چاہی نہ ملی، پھر تیسری مرتبہ اجازت چاہی اور کہا کہ حضرت حفصہ کی طرفداری کے لئے نہیں آیا ہوں، حکم ہو تو گردن اڑا دوں، اجازت ملی اور سب سے پہلے داخل ہوتے ہی یہ سوال کیا، کیا ازواج کو طلاق دے دی؟ آپ نے فرمایا نہیں، حضرت عمر نے حیرت کے ساتھ اللہ اکبر فرمایا، کہ تمام کے تمام اہل مدینہ پریشان ہیں، آپ کی اس خلوت گزینی سے جو کسی مصلحت پر مبنی ہے لوگوں نے کیا سے کیا اڑا یا۔

مفصل روایت آگے آئے گی، یہاں تناوب فی العلم کے ثبوت کیلئے حدیث واضح دلیل ہے کہ حضرت عمر اور ان کی پڑوسی انصاری نے اس طرح بغیر نقصان اٹھائے دونوں فرض انجام دئے اور اب کسی کے لئے ترک تعلیم کا عذر باقی نہ رہا۔

[۲۸] بَابُ الغَضَبِ فِي الْمَوْعِظَةِ وَالتَّعْلِيْمِ إِذَا رَأَى مَايَكْرَه

(۹۰) حدثنا مُحَمَّدُبْنُ كَثِيْرٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ سُفْيَانُ عَنْ ابْنِ اَبِيْ خَالِدٍ عَنْ قَيْسِ بْنِ اَبِيْ حَازِمٍ عَنْ اَبِيْ مَسْعُوْدِ الْاَنْصَارِيِّ قَالَ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لَا اَكَادُ اُدْرِكُ الصَّلٰوةَ مِمَّا يُطَوِّلُ بِنَا فُلَانٌ فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فِي مَوْعِظَةٍ اَشَدَّ غَضَباً مِنْ يَوْمَئِذٍ فَقَالَ اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّكُمْ مُنَفِّرُوْنَ فَمَنْ صَلَّى بِالنَّاسِ فَلْيُخَفِّفْ فَاِنَّ فِيْهِمُ الْمَرِيْضَ وَالضَّعِيْفَ

وَذَاالْحَاجَةِ . (آئندہ:۷۰۲،۷۰۴،۶۱۱۰، ۷۱۵۹)

ترجمہ باب، وعظ اور تعلیم میں بری بات دیکھ کر غصہ کرنا حضرت ابومسعود الانصاری سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ میں فلاں صاحب کے طول دینے کی وجہ سے نماز میں شریک ہونے سے قاصر ہوں، حضرت ابومسعود کا بیان ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو اس دن سے زیادہ غضب ناک کبھی نہیں دیکھا، آپ نے فرمایا کہ اے لوگو! تم لوگوں کو جماعت سے متنفر کرنے والے ہو، جو شخص لوگوں کو نماز پڑھائے وہ تخفیف کا طریقہ اختیار کرے کیونکہ ان میں بیمار کمزور اور ضرورت مند لوگ بھی ہوتے ہیں۔

مقصد ترجمہ معلم کے بارے میں موقع کے مطابق غصہ اور شدت کی اجازت بیان کرنا چاہتے ہیں اور اسکی ضرورت اسلئے پیش آئی کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب طالب علم تمہارے پاس علم سیکھنے آئیں تو انہیں مرحبا مرحبا کہہ کر لو اور نرمی کا معاملہ کرو، سختی نہ ہونی چاہئے، دوسری روایت میں آیا ہے کان النبی ﷺ رحیما رفیقا کہ رسول اکرم ﷺ بڑے مہربان اور نرم مزاج تھے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس معاملہ میں سختی وشدت شامل ہوجاتی ہے وہ اس کو بگاڑ دیتی ہے۔

اور جس معاملہ میں رفق ونرمی شامل ہوتی ہے وہ اس کو سنوار دیتی ہے نیز تعلیم کے سلسلہ میں نبی اکرم ﷺ کی شان یہی رہی ہے کہ اعرابی نے مسجد میں پیشاب کیا صحابہ کرام روکنے کے لئے لپکے تو آپ نے منع فرمایا اور فراغت کے بعد نرمی سے سمجھا دیا اور پانی بہا کر جگہ کو پاک کرا دیا اور فرمایا۔

فانما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین[1] تم کو آسانی کرنیکے لئے اٹھایا گیا ہے سختی کرنے کے لئے نہیں اٹھایا گیا۔

اسی طرح ابوداؤد میں معاویہ بن حکم السلمی کا قصہ مذکور ہے کہ یہ نماز پڑھ رہے تھے اسی حالت میں زبان سے کوئی کلمہ نکلا لوگوں نے گھورنا شروع کیا انہوں نے نماز ہی میں ناگواری کیساتھ یہ کہنا شروع کردیا۔

مالکم تنظرون الی بعین شذر[2] تمہیں کیا ہوگیا کہ تم مجھے تیز تیز نظروں سے دیکھے جارہے ہو۔

نماز کے بعد آں حضور ﷺ نے بلا کر بڑی نرمی سے سمجھا دیا کہ دیکھو یہ نماز ہے اس میں کلام ناس کی گنجائش نہیں ہے، اسکے بعد فرماتے ہیں ماضربنی ولا کھرنی ولا سبنی بخدا مجھے مارا نہ ڈانٹا نہ برا بھلا کہا۔

ان تمام باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم کے موقعہ پر معلم کا غصہ ہوجانا مقصد تعلیم کے خلاف ہے، کیونکہ معلم اگر غصہ میں ہوگا تو طالب علم اپنا شبہ پیش نہ کرسکے گا اور اگر پیش کرنے کی جسارت بھی کریگا تو کہنا کچھ چاہے گا اور زبان سے کچھ نکلے گا اس صورت میں غضب ناک معلم کی تعلیم بجائے نافع ہونے کے مضر ثابت ہوگی۔

---

[1] بخاری کتاب الوضوء ص ۳۵ ـ ۱۲ [2] ابوداؤد کتاب الصلوۃ ص ۱۴۸ ـ ۱۲

امام بخاریؒ نے یہ باب منعقد فرما کر ثابت کر دیا کہ تعلیم کے موقعہ پر اگر ضرورت ہو تو غصہ سے بھی کام لینا درست بلکہ مستحسن ہے، مثلاً کوئی طالب علم غیر حاضری کرتا ہو یا سوال میں تعنت کی روش اختیار کرتا ہو، تحقیق یا شبہ کا جواب مقصود نہ ہو، یا درسگاہ میں حاضری کے باوجود استاد کی طرف متوجہ نہ ہو تو معلم کو ڈانٹنے اور غصہ کرنے کا حق ہے کیا عجب ہے کہ استاد کا غصہ طالب علم کو غلط روی سے روک دے اور اسے مقصد تعلیم کی طرف متوجہ کر دے، غرض شفقت اور مہربانی اپنی جگہ مطلوب ہے اور غصہ کا اظہار اپنے محل پر، امام کا طول قرات جس میں بیمار کمزور اور اصحابِ حاجت مقتدیوں کا لحاظ نہ ہو شان امامت کے خلاف اور موضع امامت کے منافی ہے اسی بناء پر غصہ کے ساتھ امام صاحب کو ڈانٹ دیا گیا، چنانچہ حدیث باب میں مذکور ہے کہ حضرت حزم بن کعب نے رسول اکرم ﷺ سے حضرت معاذ بن جبل کی شکایت کی یعنی یہ نماز میں اتنی لمبی قرأت کرتے ہیں کہ ہم تو نماز میں شرکت سے معذور ہیں، امام صاحب کو خیال نہیں کہ ان کے پیچھے کوئی بیمار یا ضرورت مند بھی ہے، یہ سن کر انتہائی غضب ناک ہوئے اور ارشاد فرمایا کہ تم لوگ جماعت سے نفرت دلانے والے ہو، آپ کی عادتِ مبارکہ یہ تھی کہ غصہ میں کسی خاص شخص سے خطاب نہیں فرماتے تھے بلکہ ایک اصولی بات ارشاد فرما دیتے تھے کہ مقصد بھی حاصل ہو جائے اور مخاطب کو شرمندگی بھی نہ ہو، ترجمۃ الباب اشد غضبا سے نکل آیا، یہ روایت کرنے والے کسان تھے دن بھر کھیتی باڑی کے کام میں لگے رہتے، رات گئے ہارے تھکے گھر کو لوٹتے تھے، اس لئے لمبی قراءت ان کی برداشت سے باہر تھی، تو بہ مجبوری جماعت چھوڑ کر تنہا نماز پڑھتے، جماعت چھوٹنے کا بیحد قلق تھا اسلئے شکایت کر دی۔

امام بخاریؒ نے وعظ اور تعلیم کی شرط لگا کر قضاء کو اس سے نکال دیا قاضی کو غصہ کی حالت میں فیصلہ کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، لا یقضی القاضی وھو غضبان لیکن وعظ اور خطبہ کی یہ صورت نہیں وہاں تو بلحاظ مقصد، غصہ کا انداز اختیار کرنا مفید ہی مفید ہے، چنانچہ خطبہ کی حالت میں بتدریج آواز بڑھتی چلی جاتی تھی چہرۂ مبارک سرخ ہو جاتا، گردن کی رگیں پھول جاتیں ایسا معلوم ہوتا کہ آپ کسی خوفناک لشکر کی آمد سے ڈرا رہے ہیں۔

(۹۱) حدثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْعَامِرِ الْعَقْدِيُّ قَالَ ثَنا سُلَيْمَانُ بْنُ بَلَال الْمَدِيْنِيُّ عَنْ رَبِيْعَةَ عَنِ اَبِی عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ يَزِيْدَ مَوْلَی الْمُنْبَعِثْ عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِی اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ سَأَلَهُ رَجُلٌ عن اللُّقَطهِ فَقَالَ اِعْرِفْ وِكَاءَ هَا اَوْ قَالَ وِعَاءَ هَا وَعِفَاصَهَا ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً ثُم اسْتَمتِعْ بِهافَاِنْ جَآءَ رَبُّهَا فَادِّهَا اِلَيْهِ قَالَ فَضَالَّةُ الْاِبِلِ فَغَضِبَ حَتّٰی احْمَرَّتْ وَجْنَتَاهُ اَوْقَالَ احْمَرَّ وَجْهُهٗ فَقَالَ مَالَكَ وَلَهَا مَعَهَا سِقَائُهَا وَحِذَاؤُهَا تَرِدُ الْمآءَ وَتَرْعَی الشَّجَرَ فَذَرْهَا حَتّٰی يَلْقَا هَا رَبُّهَا قَالَ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ لَكَ اَوْ لِاَخِيْكَ اَوْ لِلذِّئْبِ. (آئندہ: ۲۳۷۲، ۲۴۲۷، ۲۴۲۸، ۲۴۲۹، ۲۴۳۶، ۲۴۳۸، ۵۲۹۲، ۶۱۱۲)

ترجمہ حضرت زید بن خالد الجہنی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے لقطہ (گری ہوئی) چیز کے بارے میں سوال کیا آپ نے فرمایا کہ اس کے سر بند کو پہچان لو یا آپ نے یہ فرمایا کہ اس کے برتن اور اس کی ڈاٹ کو خوب پہچان لو پھر ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پھر اس سے فائدہ حاصل کرو، اور اگر مالک آجائے تو وہ چیز ادا کردو، سائل نے پوچھا کہ گمشدہ اونٹ؟ اس پر آپ غصہ ہوگئے حتی کہ رخسار ہائے مبارک سرخ ہوگئے، یا راوی نے یہ کہا کہ چہرۂ مبارک سرخ ہوگیا اور آپ نے فرمایا کہ تمہیں اس سے کیا مطلب؟ اس کے ساتھ اس کا پانی اور جوتا ہے، وہ خود پانی پر پہنچتا ہے اور درخت کھالیتا ہے، اسے اپنی حالت پر چھوڑ دو تا کہ اس کا مالک اسے پکڑ لے، سائل نے پوچھا کہ گم شدہ بکری، آپ نے فرمایا کہ وہ تیرے لئے ہے یا تیرے بھائی کے لئے، یا بھیڑیئے کے لئے۔

تشریح حدیث ایک شخص نے رسول اکرم ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا، یعنی اگر کسی شخص کی کوئی چیز گر جائے تو اسے اٹھانیکا کیا حکم ہے، آپ نے فرمایا کہ نیک نیتی سے اسے اٹھالو پھر اسے اچھی طرح مشخص کرلو کہ کیا مال ہے اور کتنا ہے، وہ ظرف جس میں یہ مال ہے وہ کیسا ہے کس دھات کا ہے یا چمڑے کا ہے یا کپڑا ہے، اس پر ڈھکن یا ڈاٹ کیسی ہے، وہ کس چیز سے باندھا گیا ہے، غرض خوب دیکھ بھال کر اس کو محفوظ کرلو، پھر مجامع میں اس کا اعلان کرو کہ اگر کسی کا کچھ مال گر گیا ہو تو وہ نشانی بتا کر ہم سے لے سکتا ہے، تعریف کی زیادہ زیادہ مدت ایک سال ہے، اس مدت میں مالک کا پتہ چل جائے تو خیر ورنہ اپنے کام میں لا سکتے ہو، مالک آجائے تو وہ چیز اس کو دیدو احناف کے یہاں تعریف کی مدت مبتلیٰ بہ کی رائے پر ہے ملتقط یعنی چیز اٹھانے والا مال کی حیثیت اور اپنے خیال کے مطابق مالک کے لئے اس کی طلب وتفتیش کا صحیح اندازہ کرنیکے بعد اعلان کی مدت مقرر کریگا جس کی آخری حد ایک سال ہوگی، حدیث کا یہ منشا نہیں ہے کہ ہر چیز کی تعریف ایک سال تک کیجائے خواہ وہ چیز کتنی ہی معمولی ہو اور خواہ مالک کو اس کی پرواہ بھی نہ ہو مگر اٹھانیوالا ضرور تعریف کرتا رہے، بلکہ یہ صرف اس کی رائے پر محول کیا جائے گا، وہ مال کو دیکھ کر یہ اندازہ لگائے کہ صاحب مال کو اس چیز کا خیال کتنے دن رہ سکتا ہے کوئی معمولی سی چیز ہے تو صاحب مال اسے دو چار ہی دن میں بھول سکتا ہے، لیکن قیمتی چیز کو وہ ایک مدت تک نہ بھلا سکے گا اس لئے احادیث کی روشنی میں مناسب یہی ہے کہ اس کو اٹھانے والے کی رائے پر محول رکھا جائے بعض حضرات نے مدتِ تعریف ایک سال سے بڑھا کر تین سال بتلائی ہے، دراصل ان کو ایک روایت کے ظاہر الفاظ سے دھوکا ہوگیا، وہ ایک ہی سال کے تین حصوں کو تین مستقل سال سمجھ گئے، اس کی تحقیق اپنی جگہ آئے گی۔

تعریف کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے پہلے تو روزانہ مجامع میں صبح وشام اعلان کریگا اور پھر کچھ دنوں کے بعد ہر ہفتہ، اور پھر ہر ماہ اعلان کرنا کافی قرار دیا جائے گا، نیز احناف کے یہاں استمتع بہا کے معنی فائدہ اٹھانے کے ہیں جس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، اگر پانیوالا غنی ہو تو کسی غریب ونادار کو صدقہ دیکر فائدہ اٹھائے اور اگر خود غریب

ہوتو مالک کی طرف سے اس کو اپنے اوپر بطور صدقہ صرف کرے اور ہر دو صورت میں نیت یہ ہو کہ مالک کا پتہ چل جائے اور وہ صدقہ منظور نہ کرے تو مال کی قیمت ادا کر دوں گا۔

اس سے معلوم ہوا کہ گری پڑی چیز کا اٹھانے والا اس کا مالک نہیں ہو جاتا بلکہ مالک کی طرف اس مال کا امین ہو جاتا ہے اور امانت کا اصول یہ ہے کہ مالک کی طلب پر اس کا واپس دینا ضروری ہے، لہذا حکم یہ ہے کہ کسی شخص کے نشان پتہ بتانے پر جبتک خود اٹھانے والا مطمئن نہ ہو جائے اسکی ادائیگی لازم نہ ہوگی، ممکن ہے کسی ذریعہ سے نشانات معلوم ہو گئے ہوں اور وہ دراصل مالک نہ ہو لہذا فان جاء صاحبها فادها اليه کا مطلب یہ ہے کہ اپنا اطمینان کر کے وہ چیز اس کو دیجائے مذہب کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

آپ نے جب یہ بیان فرمایا کہ ایک سال تک اسکی تعریف کرو تو ایک صحابی نے اونٹ کے بارے میں دریافت کیا کہ حضور! اگر کسی کا اونٹ گم ہو جائے تو کیا اسے بھی پکڑ لینا چاہئے، آپ نے یہ سن کر غصہ کا اظہار فرمایا اور غصہ کیوجہ ظاہر ہے کہ سوال بے موقعہ ہے، غصہ فرمایا اور اس قدر کہ رخسار ہائے مبارک سرخ ہو گئے، سوال کے بے موقعہ ہونیکی بات یہ ہے کہ لقطہ کا مقصد مال مسلم کی حفاظت ہے، حفاظت کا مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان کا مال گر گیا ہے، اب اگر آپ نہیں اٹھاتے ہیں تو ممکن ہے کہ وہ کسی بدنیت کے ہاتھ لگ جائے اور وہ اس کو خرد برد کر دے اس لئے آپ اسے اٹھالیں اور اسکی تشہیر کریں تاکہ مال صاحب حق کو پہونچ جائے، لیکن اسمیں آپکی ذمہ داری بھی بہت بڑھ جاتی ہے اس لئے سوچ سمجھ کر ہاتھ ڈالیں کہیں ایسا نہ ہو کہ خود اپنی نیت بگڑ جائے اور نیکی برباد گناہ لازم کا مضمون ہو جائے اس سے معلوم ہوا کہ اگر سائل اس اصول پر نظر کرتا کہ التقاط کا مقصد مال کو تلف ہونے سے بچانا ہے تو اس کے لئے سوال کی گنجائش نہیں رہتی کہ کسی کا بہکا ہوا اونٹ بھی لقطہ بن سکتا ہے کہ حفاظت کی غرض سے اسے پکڑا جائے، غرض یہ غصہ اس بنا پر ہوا کہ سائل نے مقصد التقاط کے سمجھنے میں لاپرواہی کا ثبوت دیا، اگر سائل نے اسے سمجھنے کی کوشش کی ہوتی تو بھی یہ سوال زبان تک نہ آتا اور اس کے بعد آپ نے فرمایا اونٹ بھوک پیاس اور تھکن سے تو مر نہیں سکتا اس کے ساتھ مشکیزہ ہے، سات دن کا پانی پی لیتا ہے اور حسب ضرورت نکال کر خرچ کرتا رہتا ہے، بھوک کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی اونچی گردن دی ہے کہ اونچے سے اونچے درخت کے پتے کھا سکتا ہے چلنے میں تھکن نہیں ہوتی کیونکہ اس کے پیر میں جوتا ہے، صاحب خف کہلاتا ہے، طاقتور اتنا ہے کہ کسی دوسرے جانور کا لقمہ بھی نہیں بن سکتا جب یہ باتیں ہیں تو آپ کو اس کے پکڑنے سے فائدہ؟ اسلئے آپ کو غصہ آیا کہ جس چیز کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو اس کو اٹھانے میں مصلحت ہے لیکن جس چیز کے ضیاع کا اندیشہ نہیں اس کے اٹھانے یا پکڑنے کا سوال تدبر کی کمی کی دلیل ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ شوافع حنابلہ اور موالک کے نزدیک اونٹ لقطہ نہیں ہے، شوافع کے یہاں اونٹ کے بچوں میں التقاط درست ہے، موالک کے یہاں گھوڑا خچر اور گدھا بھی اسی حکم میں داخل ہے اور امام احمدؒ نے بکری کو بھی اسی حکم

میں داخل فرمادیا، امام اعظمؒ نے اونٹ سے لیکر بکری تک ہر جانور کو ضالہ ہونے کا حکم دیا ہے، اگر یہ جانور کہیں ایسی جگہ پھرتا نظر آئے جہاں گم یا ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہو، مثلاً اونٹ ایسی جگہ نظر آئے جہاں ڈاکو یا چوروں کا اڈا ہو یا اس مقام پر شیر رہتے ہوں ایسی صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ اگر تم نے اس کو نہ پکڑا تو چور پکڑلیں گے یا شیر پھاڑ کھائے گا، یا مثلاً یہ کہ وہ ایسی جگہ نظر آئے جہاں اونٹ کے پہنچنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چھوٹ کر آ گیا ہے اس لئے اسے پکڑ لے اور مالک تک پہنچانے کی کوشش کرے۔

بکری کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں اس کے ضیاع کا اندیشہ ہے اسے پکڑ لینا چاہئے۔ اور تشہیر کرنی چاہئے، تم نے اگر نہ پکڑا تو کوئی اور پکڑ لے گا اور ممکن ہے کہ یہ دوسرا شخص امین نہ ہو اور اگر کسی اور نے بھی نہ پکڑا تو وہ یقیناً بھیڑیے کی نذر ہو جائے گی، اس لئے تمہیں بکری پکڑ لینی چاہئے۔

یہاں آپ نے یہ فرمایا کہ اگر ایک سال تک مالک نہ ملے تو استمتاع کرلو، شوافع کے نزدیک تو غنی اور فقیر دونوں کو استمتاع کا حق ہے لیکن احناف کے یہاں غنی کو استمتاع و استعمال کی اجازت نہیں ہے صرف فقیر کو ہے ایک سال کے بعد فقیر کو دیدے، پھر ایک سال کے بعد بھی اگر مالک مل جائے اور اپنی چیز طلب کرے تو احناف کے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ آپ اس سے کہیں ''میں نے ایک سال تک آپ کی چیز کو محفوظ رکھا'' سال بھر انتظار کے بعد آپکی طرف سے صدقہ سمجھ کر خود صرف کرلیا یا دوسرے کو دیا، اب آپ صدقہ منظور کرلیں تو فبہا ورنہ اس کا یہ عوض حاضر ہے، نیز یہ کہ اثناء تعریف میں کسی نے آکر نشانات وغیرہ بتلادئے اور ٹھیک بتلادئے تو جب تک آپؐ کے نزدیک اس کا مالک ہونا درجہ ظن تک نہ پہنچ جائے اس وقت تک دینا ضروری نہیں کیونکہ صرف نشانات وعلامات کا بتلا دینا مالک ہونیکی دلیل نہیں بلکہ یہ دوسروں کے ذریعہ سراغ لگا کر بھی بیان کی جاسکتی ہیں اس لئے جب تک خود ظن غالب نہ ہو جائے اس وقت تک دینا ضروری نہیں ہے، لقطہ کے ابواب میں یہ مسائل قدرے تفصیل کے ساتھ آرہے ہیں۔

(۹۲) حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلاءِ قَالَ ثَنا اَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ اَبِي بُرْدَةَ عَنْ اَبِي مُوْسٰى قَالَ سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ اَشْيَاءَ كَرِهَهَا فَلَمَّا اُكْثِرَ عَلَيْهِ غَضِبَ ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ سَلُوْنِي عَمَّا شِئْتُمْ فَقَالَ رَجُلٌ مَنْ اَبِيْ قَالَ اَبُوْكَ حُذَافَةُ فَقَامَ آخَرُ فَقَالَ مَنْ اَبِيْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ قَالَ اَبُوْكَ سَالِمٌ مَوْلٰى شَيْبَةَ فَلَمَّا رَاٰى عُمَرُ مَا فِيْ وَجْهِهٖ قَالَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّا نَتُوْبُ اِلَى اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ . (آئندہ: ۷۲۹۱)

ترجمہ حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے کچھ ایسی چیزوں کے بارے میں پوچھا گیا جو آپ کو ناگوار تھیں، چنانچہ جب اس طرح کے سوالات کی بہتات ہوئی تو آپ غصہ ہوگئے اور لوگوں سے کہا کہ تم جو چاہو پوچھو چنانچہ ایک شخص نے کہا میرے باپ کون ہیں؟ آپ نے فرمایا تیرے باپ حذافہ ہیں، پھر دوسرا شخص

کھڑا ہوا اور اس نے کہا میرا باپ کون ہے؟ آپ نے فرمایا تیرا باپ سالم شیبہ کا مولی ہے، پھر جب عمرؓ نے آپ کے چہرۂ مبارک کے اثرات کو دیکھا تو عرض کیا ہم اللہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

تشریح حدیث ایک موقعہ پر نبی اکرم ﷺ سے ایسی باتیں پوچھی گئیں جو پوچھنے کی نہ تھیں، آپ کو یہ صورت حال ناگوار ہوئی، حتی کہ پوچھنے والوں نے قیامت کے بارے میں بھی پوچھ لیا، دراصل منافقین خود بھی ایسے سوالات کرتے تھے اور بھولے بھالے مومنین کو بھی اس طرح کے سوالات کے لئے مجبور کرتے تھے، کسی نے پوچھا میرا اونٹ گم ہو گیا ہے بتایئے کہاں ملے گا۔

جب سوالات اس قدر بے تکے شروع ہوئے تو پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا کہ لو آج تمہیں جو کچھ پوچھنا ہے، پوچھ لو، آپ نے یہ بات غصہ میں فرمائی تھی اس لئے ہر سوال پر غصہ بڑھتا گیا، جب آپ نے یہ فرمایا کہ آج جی بھر کر پوچھ لو تو سب لوگ خاموش ہو گئے کیونکہ غصہ کی اجازت، اجازت نہیں ہوتی، خاموشی دیکھ کر آپ نے ارشاد فرمایا، اب کیوں نہیں پوچھتے، پھر خاموشی طاری رہی، جب تیسری بار آپ نے فرمایا کہ پوچھتے کیوں نہیں تو ایک صحابی کھڑے ہوئے اور فرمایا ''من ابی''، میرے باپ کون ہیں، آپ نے فرمایا حذافہ، بات یہ تھی کہ لوگ انہیں نسب کے بارے میں چڑایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ تم حذافہ کے نہیں ہو، انہوں نے یہ موقعہ غنیمت شمار کیا اور پوچھا، لوگوں کی زبانیں بند ہو گئیں، اب یہ گھر پہنچے تو ان کی والدہ نے پیچھا لیا کہ تو نے مجھے مجمع میں رسوا اور بدنام کرنے کا سامان کر دیا تھا اگر آپ کسی اور کا نام فرما دیتے تو کیا رہ جاتی، اس پر انہوں نے عرض کیا کہ بخدا اگر آپ حبشی غلام کا نام بھی لے دیتے تو میں اسی کو قبول کر لیتا۔

پھر دوسرے صاحب نے بھی یہی سوال کیا، آپ نے اس کا جواب عنایت فرما دیا، اب حضرت عمر نے چہرۂ مبارک کے خطوط سے غصہ کا اندازہ لگایا اور اسے فرو کرنے کے لئے عرض کیا کہ ہم ان سوالات سے توبہ کرتے ہیں جو ناگوار خاطر ہوں، حضرت عمر اس کلمہ کا تکرار اس حد تک فرماتے رہے جب تک آپ کا غصہ ختم ہوا۔

اس حدیث سے بھی ترجمۃ الباب پوری طرح ثابت ہو گیا کہ معلم اگر طالبین کی جانب سے کسی بھی طرح کی بدعنوانی کا احساس کرے تو اسے غصہ کرنے کا حق ہے۔ واللہ اعلم

[۲۹] بَابُ مَنْ بَرَكَ عَلٰی رُكْبَتَيْهِ عِنْدَ الْاِمَامِ اَوِ الْمُحَدِّثِ

(۹۳) حدثنا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِيْ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ خَرَجَ فَقَامَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ حُذَافَةَ فَقَالَ مَنْ اَبِيْ فَقَالَ اَبُوْكَ حُذَافَةُ ثُمَّ اَكْثَرَ اَنْ يَّقُوْلَ سَلُوْنِيْ فَبَرَكَ عُمَرُ عَلٰی رُكْبَتَيْهِ فَقَالَ رَضِيْنَا بِاللّٰهِ رَبًّا وَّ بِالْاِسْلَامِ دِيْنًا

وبِمُحَمَّدٍ ﷺ نبیًّا ثلاثًا فسکت.

(آئندہ: ۵۴۰، ۷۴۹، ۴۶۲۱، ۶۳۶۲، ۶۴۶۸، ۶۴۸۶، ۷۰۸۹، ۷۰۹۰، ۷۰۹۱، ۷۲۹۴، ۷۲۹۵)

ترجمہ باب، جو شخص امام یا محدث کے سامنے دوزانو ہوکر بیٹھے، حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ تشریف لائے تو عبد اللہ بن حذافہ نے کھڑے ہوکر سوال کیا کہ میرے والد کون ہیں، آپ نے فرمایا، تمہارے والد حذافہ ہیں، پھر آپ نے بار بار فرمایا کہ مجھ سے پوچھو تو حضرت عمرؓ دوزانو بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ ہم اللہ کے رب ہونے پر اسلام کے دین ہونے پر اور محمد ﷺ کے نبی ہونے پر راضی ہیں، یہ تین بار کہا، چنانچہ آپ خاموش ہوگئے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث محدث یا امام کے سامنے تعلیم حاصل کرنیکے لئے دوزانو بیٹھنا کیسا ہے؟ شبہ اس بنا پر ہوتا ہے کہ یہ بیٹھک نماز میں تشہد کی بیٹھک ہے اسلئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

امام بخاری نے یہ ترجمہ منعقد کر کے بتلا دیا کہ یہ بیٹھک نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ پسندیدہ بھی ہے، گو دوسری صورتیں بھی جواز کی ہیں جیسا کہ اسی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیٹھک آں حضور ﷺ کے غصہ کے بعد اختیار فرمائی ہے، معلوم ہوا کہ غصہ سے قبل آپ کی یہ بیٹھک نہ تھی، لیکن ظاہر ہے کہ پسندیدہ بیٹھک وہ ہوگی جس میں تواضع زیادہ ہو، جس میں شیخ کی توجہات کو کھینچ لینے کی زیادہ صلاحیت ہو، دوزانو بیٹھنا شیخ کی توجہات بھی کھینچتا ہے اور اس سے تواضع بھی ٹپکتی ہے اس لئے تعلیم حاصل کرنے کے لئے یہی نشست موزوں اور پسندیدہ ہے۔

پچھلے باب میں بتلایا تھا کہ معلم اگر متعلم کی بے عنوانیاں دیکھے تو اس پر غصہ کا اظہار کرسکتا ہے، پچھے باب میں امام نے اس کے لئے تین روایتیں پیش کی تھیں جس میں سوال ابل پر بہت زیادہ غصہ کا اظہار فرمایا تھا اب اس باب میں بتلا رہے ہیں کہ متعلم کو معلم کے سامنے کس طرح سوال کرنا چاہئے اور اگر استاذ کو غصہ آجائے تو اسے کس طرح فرو کرنا چاہئے۔

جب بے تکے سوالات شروع ہوئے اور آں حضور ﷺ کا غصہ بڑھنا شروع ہوا تو حضرت عمرؓ نے دو چیزیں اختیار فرمائیں ایک کا تعلق قول سے ہے اور دوسری کا فعل سے، فعل تو یہ کہ آپ نے دوزانو کی نشست اختیار کی تاکہ اس عاجزانہ اور مودبانہ طریقہ سے آپ کا غصہ فرو ہو اور دوسرے یہ کہ آپ نے ایسے کلمات دہرانے شروع کئے، جن سے آپ کا تاثر ختم ہو، حضرت عمر نے کہا کہ ہم اللہ کی ربوبیت، اسلام کی حقانیت اور محمد ﷺ کی رسالت پر راضی ہیں چنانچہ حضرت عمر اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے اور آپ کا غصہ فرو ہوگیا۔

معلوم ہوا کہ استاذ کی توجہات منعطف کرانے اور اس کی ناراضگی کو دور کرنے کے لئے دو زانو ہو کر بیٹھنے کا طریقہ بہت موثر ہے اور اسی لئے یہ مستحسن بھی ہے۔

[۳۰] بَابُ مَنْ اَعَادَ الْحَدِیْثَ ثَلَاثًا لِیُفْهَمَ عَنْهُ

فَقَالَ اَلَا وَقَوْلُ الزُّوْرِ فَمَا زَالَ یُکَرِّرُهَا وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ قَالَ النَّبِیُّ ﷺ هَلْ بَلَّغْتُ ثَلَاثًا.

(۹۵)[۱] حدثنا عَبْدَةُ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُالصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ الْمُثَنّٰی قَالَ حَدَّثَنَا ثُمَامَةُ عَنْ اَنَسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ اَنَّهٗ کَانَ اِذَا تَکَلَّمَ بِکَلِمَةٍ اَعَادَهَا ثَلٰثًا حَتّٰی تُفْهَمَ عَنْهُ وَاِذَا اَتٰی عَلٰی قَوْمٍ فَسَلَّمَ عَلَیْهِمْ سَلَّمَ عَلَیْهِمْ ثَلَاثًا. (آئندہ: ۶۲۴۴)

ترجمہ باب، جس نے اپنی بات سمجھانے کے لئے بات کو تین بار دہرایا، آپ نے فرمایا، الا وقول الزور (آگاہ رہو جھوٹ بولنا) اور اس کو آپ بار بار دہراتے رہے، حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے تین بار یہ فرمایا، کیا میں نے فریضۂ تبلیغ ادا کر دیا، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ جب کوئی بات کرتے تو تین مرتبہ دہراتے حتی کہ اس کو سمجھ لیا جائے اور آپ جب سلام فرماتے تو اسے تین مرتبہ کرتے۔

مقصد ترجمہ ابن المنیر نے کہا کہ امام بخاری نے یہ ترجمہ رکھ کر ان لوگوں کی تردید کی ہے جو حدیث کے دہرانے کو یا متعلم کی جانب سے دہرائے جانے کی طلب کو درست نہیں قرار دیتے، پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ بات کو دہرانا متعلمین کی طبیعتوں کے اختلاف کے مطابق ہوتا ہے، بعض لوگ ایک ہی مرتبہ میں سمجھ لیتے ہیں اور بعض حضرات کے لئے کئی کئی بار دہرانے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی طرح ابن التین نے کہا کہ امام بخاری نے اس باب کو منعقد کر کے بتلا دیا کہ اگر طالب علم بلید ہے تو اس کے لئے زیادہ سے زیادہ تین بار دہرایا جا سکتا ہے اور جو تین بار میں بھی سمجھنے سے قاصر رہے اس کا کوئی علاج نہیں لیکن حضرت شیخ الہندؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ اہم مقامات جہاں ایک بار کا بیان کافی نہیں ہوتا کئی کئی بار بیان کئے جا سکتے ہیں کیونکہ مجمع میں ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں، بعض حضرات کی ذہنی صلاحتیں متوسط سے بھی کم ہوتی ہیں، اس لئے ایسے حضرات کی رعایت سے ایک ایک بات تین تین بار بھی دہرائی جا سکتی ہے، تاکہ سمجھ میں آ جائے اور یاد بھی ہو جائے، اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر ہر کلمہ کو دہرایا جائے یہ نہ تو پیغمبر علیہ السلام کا معمول تھا اور نہ تعلیم میں یہ نبھ سکتا ہے، بلکہ یہ صورت صرف مشکل مقامات کے لئے ہے تاکہ طالب علم جس مقصد کے لئے حاضر ہوا ہے اس مقصد میں کامیاب ہو جائے اس

---

[۱] مصری نسخہ میں یہاں ایک ہی سند سے حضرت انس کی دو روایتیں ہیں، دونوں کا مضمون متحد ہے اور ان پر رقم: ۹۴، ۹۵ درج ہے، حدیث: ۹۴ کا متن یہ ہے، انه كان اذا سلم سلم ثلاثا واذا تكلم بكلمة اعادها ثلاثا، ہندوستانی نسخہ میں یہ روایت نہیں ہے، اس میں صرف حدیث ۹۵ ہے، ایضاح میں چونکہ ہندوستانی نسخہ کا متن لیا جا رہا ہے اور ترقیم فواد عبدالباقی کی ہے اسلئے اس فرق پر مطلع کرنا مناسب معلوم ہوا۔ ۱۲

سے علم کی بھی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔

الا وقول الزور، قول کا عطف ماقبل پر ہورہا ہے جو مرفوع ہے، حدیث اس طرح ہے، الا شراك بالله والعقوق بالوالدین وقول الزور . اللہ کے ساتھ شریک نہ کرو، والدین کی نافرمانی نہ کرواور جھوٹ نہ بولواور اس پر آپ نے اس قدر زور دیا کہ بار بار تکرار فرماتے رہے حتی کہ آپ سنبھل کر بیٹھ گئے اس مخصوص طرز بیان سے معلوم ہوا کہ تکرار کی یہ صورت ہر موقعہ پر نہ ہوتی تھی بلکہ کسی چیز کی اہمیت کے بیان کیلئے بار بار اعادہ ہوتا تھا اور اسی لئے آگے روایت میں ثلاثا کی قید لگی ہوئی ہے یعنی حجۃ الوداع کے موقعہ پر جب آپ نے ضروری نصیحتیں فرمائیں تو آخر میں ارشاد ہوا، هل بلغت کیا میں نے فریضۂ تبلیغ ادا کردیا؟ جب صحابہ کرام نے شہادت دی تو تین بار کے بعد آپ نے چہرۂ مبارک آسمان کی طرف اٹھایا اور فرمایا اللھم اشھد الٰہی گواہ رہنا کہ اتنا بڑا مجمع گواہی دے رہا ہے، کہیں یہ لوگ قیامت کے دن یہ نہ کہیں ماجاء نا من بشیر و لانذیر ۔ ہمارے پاس کوئی خوشخبری سنانیوالا یا ڈرانیوالا نہیں آیا۔

تشریح حدیث

حضرت انسؓ حدیث بیان فرماتے ہیں کہ جب رسول اکرم ﷺ کچھ ارشاد فرماتے تو تین بار اس کا اعادہ فرماتے، یہاں اذا تکلم بکلمۃ ارشاد فرمایا گیا ہے اور یہاں کلمہ سے مفردات مراد نہیں جو کلام کا مقابل ہے بلکہ کلمہ سے جملہ اور کلام مراد ہے جیسا کہ ارشاد فرمایا گیا ہے۔

اصدق کلمۃ قالها الشاعر کلمۃ لبید	سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی ہو لبید کا یہ شعر ہے
الا کل شئی ماخلا اللہ باطل[1]	خبردار! اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔

یہاں کلمہ کہا گیا ہے حالانکہ پورا شعر مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ جب کوئی اہم بات پیش فرمانی ہوتی تو رسول اکرم ﷺ اس کو تین بار دہراتے تھے، چنانچہ علامہ سندھی نے کہا ہے کہ جہاں اعادہ کی ضرورت ہوتی وہاں اعادہ فرماتے ورنہ مخصوص مواقع پر ثلاثا کی قید بڑھانا بیکار ہوجائے گا۔

لیکن لفظ اذا بتلا رہا ہے کہ تین مرتبہ دہرانا عادۃً ہوتا تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اہم مقامات پر تین بار دہرانا آپ کی عادت میں داخل تھا، ہر ہر موقعہ پر یہ نہ ہوتا تھا، ورنہ بعض مواقع پر تو اشارات اور کنایات کا بھی استعمال فرمایا ہے، ان کے بارے میں کیا کہا جائے گا، نیز کلمہ کی تنوین تعظیم کیلئے بھی ہوسکتی ہے یعنی کلمہ مہمہ عظیمہ، اس تقدیر پر اس مقصد کے سمجھنے کے لئے خارج سے مدد حاصل کرنیکی ضرورت نہ رہی۔

واذا اتی علی قوم جب کسی قوم کے پاس تشریف لے جاتے تو تین بار سلام فرماتے، یہ تین بار کا سلام کیا چیز ہے؟ علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ یہ سلام سلام استیذ ان ہے، اجازت طلب کرنا یعنی جب اجازت طلب کرنا چاہے تو زیادہ سے زیادہ تین بار یہ کرسکتا ہے، یعنی کسی مکان یا مجلس میں آپ داخل ہونا چاہیں تو صاحب مکان یا مجلس سے اول

---

[1] بخاری، باب مایجوز من الشعر ص ۹۰۸-۱۲

اجازت طلب کریں اجازت ملنے پر اندر داخل ہوں، بلا اجازت ہرگز داخل نہ ہوں، اجازت طلب کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ باہر کھڑے ہوکر السلام علیکم أأدخل کہیں، اول مرتبہ جواب نہ ملے تو قدرے وقفہ سے دوبارہ وہی الفاظ استعمال کریں پھر بھی اجازت نہ ملے تو آخری مرتبہ ایک بار پھر ان کلمات کا اعادہ کریں اس مرتبہ بھی اجازت نہ ملے تو سمجھ لیں کہ میرا داخلہ انکی مصالح کے خلاف ہے، اب اصرار مناسب نہیں واپس آجائیں چنانچہ رسول اکرم ﷺ ایک مرتبہ حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے مکان پر تشریف لے گئے اور اجازت چاہی السلام علیکم ا ادخل جواب نہیں ملا تو آپ کچھ دیر خاموش رہے اور پھر دوبارہ اجازت طلب کی نہیں ملی تیسری بار پھر سلام کیا اور اجازت کیلئے أ أدخل فرمایا اور واپس ہونے لگے، حضرت ابوموسی الاشعری رضی اللہ عنہ نے ہر مرتبہ سلام کا جواب آہستہ دیا، جب آپ واپس ہونے لگے تو پیچھے دوڑے اور عرض کیا کہ حضور میں نے ہر سلام کا جواب دیا ہے لیکن آہستہ اور نیت یہ تھی کہ آپ سلام کئے جائیں اور میرے گھر میں برکت نازل ہوتی رہے، آپ تشریف لے چلیں چنانچہ آپ ان کے ساتھ تشریف لے گئے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں کہ ہر موقعہ پر تین سلام مراد نہیں ہیں بلکہ جب مجمع کثیر ہوتا تھا اور لوگ منتشر ہوتے تھے تو آپ سب کو سلام پہنچانے کے لئے تین بار سلام کرتے تھے، ایک سامنے، دوسرا داہنی طرف اور تیسرا بائیں طرف کیونکہ آپ کے سلام کیلئے سبھی لوگ مشتاق رہتے تھے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جب آپ کسی مجمع میں یا کہیں اور تشریف لے جاتے تو ایک مرتبہ تو جاتے ہی سلام استیذان فرماتے اور جب داخل ہونے کی اجازت مل جاتی تو سلامِ تحیہ فرماتے اور تیسری مرتبہ کا سلام سلامِ وداع ہے یعنی جب آپ رخصت ہونے لگتے تو ایک سلام فرماتے اور تینوں سلام سنت سے ثابت ہیں۔

اور حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ ایک اور دل لگتی بات ارشاد فرماتے ہیں کہ جب آپ بڑے مجمع میں شرکت فرماتے تو ایک سلام تو داخل ہوتے ہی کرتے، دوسرا سلام وسط مجلس میں پہنچکر اور تیسرا سلام آخر مجلس میں پہنچکر فرماتے تین سلام کے متعلق یہ چار باتیں حضرات اکابر اور شراح نے ارشاد فرمائی ہیں۔

امام بخاریؒ کا مقصدِ ترجمہ، حدیث کے پہلے ٹکڑے یعنی اذاتکلم بکلمة اعادھا ثلاثا حتی تفھم عنه سے بھی ثابت ہے کہ آپ اپنی بات کو تین مرتبہ تک دہراتے تھے اور دوسرے ٹکڑے سے بھی ثابت ہے کہ آپ کسی قوم کو سلام کرتے تو تین مرتبہ تک کرتے، معلوم ہوا کہ دوسروں کو اپنی بات پہنچانے کیلئے تین مرتبہ تکرار کرنا مناسب ہے۔ واللہ اعلم

(۹۶) حدثنا مُسَدَّدٌ قَالَ ثنا اَبُوعَوانَةَ عَنْ اَبِی بِشْرٍعَنْ یُوسُفَ بْنِ مَاهِكَ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍوقَالَ تَخَلَّفَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِی سَفَرٍ سَافَرْنَا هُ فَاَ دْرَكَنَا وَقَدْ اَرْهَقَتْنَا الصَّلٰوةُ صَلٰوةُ الْعَصْرِ وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ فَجَعَلْنَا نَمْسَحُ عَلٰی اَرْجُلِنَا فَنَادٰی بِاَعْلٰی صَوْتِهٖ وَیْلٌ

لِلْاَعقابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَیْنِ اَوْ ثَلٰثًا . (گذشتہ:۶۰)

ترجمہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہم سے ایک سفر میں پیچھے رہ گئے پھر آپ نے ہم کو پالیا جبکہ عصر کی نماز ہم پر چھا گئی تھی اور ہم وضو کر رہے تھے، چنانچہ ہم اپنے پیروں پر پانی چپڑنے لگے، پس آپ نے باآواز بلند دو یا تین مرتبہ یہ فرمایا کہ ایڑیوں کے لئے آگ سے خرابی ہے۔

ترجمہ سے ربط حدیث اور اس سے متعلقہ فوائد ایضاح البخاری ج:ا رحدیث:۶۰ پر گزر چکے ہیں، یہاں امام بخاری کے اس حدیث کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ آپ نے ایڑیوں کے خشک رہ جانے کو اتنی اہمیت دی کہ تین مرتبہ دہرایا یعنی تم ایڑیوں کے بیشتر حصہ کو دھوکر یہ نہ سمجھو کہ کل کا کل دھل گیا ہے بلکہ ذرا سا بھی خشک رہ گیا ہے تو وہ بھی جہنم کا باعث ہے، اس سے بھی مواقع مہمہ میں ایک بات کو کئی بار دہرانا ثابت ہو گیا۔

[۳۱] بَابُ تَعْلِيْمِ الرَّجُلِ اَمَتَهٗ وَاَهْلَهٗ

(۹۷) حدثنا مُحَمَّدٌ هُوَ ابْنُ سَلَامٍ قَالَ انا الْمُحَارِبِيُّ نَاصَالِحُ بْنُ حَيَّانَ قَالَ عَامِرُ الشَّعْبِيُّ حَدَّثَنِیْ اَبُوْبُرْدَةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ ثَلٰثَةٌ لَهُمْ اَجْرَانِ رَجُلٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ آمَنَ بِنَبِيِّهٖ وَاٰمَنَ بِمُحَمَّدٍ وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوْكُ اِذَا اَدّٰى حَقَّ اللّٰهِ وَحَقَّ مَوَالِيْهِ وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهٗ اَمَةٌ يَطَأُهَا فَاَدَّبَهَا فَاَحْسَنَ تَادِيْبَهَا وَعَلَّمَهَا فَاَحْسَنَ تَعْلِيْمَهَا ثُمَّ اَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا فَلَهٗ اَجْرَانِ ثُمَّ قَالَ عَامِرٌ اَعْطَيْنَاكَهَا بِغَيْرِ شَيْئٍ قَدْ كَانَ يُرْكَبُ فِيْمَا دُوْنَهَا اِلَى الْمَدِيْنَةِ . (آئندہ:۲۵۴۴،۲۵۴۷،۲۵۵۱،۳۰۱۱،۳۴۴۶،۵۰۸۳)

ترجمہ باب، انسان کا اپنی اہل اور بیوی اور باندی کو تعلیم دینا، حضرت ابو بردہ اپنے والد سے یہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ارشاد فرماتے ہیں کہ تین کے لئے دہرا اجر ہے، ایک تو اہل کتاب میں سے وہ شخص جو اپنے نبی پر اور حضرت محمد ﷺ پر ایمان لایا اور وہ مملوک غلام جو اللہ کا حق بھی ادا کرے اور آقا کا حق بھی اور ایک وہ شخص جس کے پاس ایک باندی تھی جس سے وہ وطی کرتا تھا، پھر اس شخص نے اس کو عمدہ ادب سکھلایا اور بہترین تعلیم دی اور پھر آزاد کر کے اس سے شادی کرلی تو ان کیلئے دو دو اجر ہیں، پھر عامر نے کہا کہ یہ حدیث ہم نے تم کو بے مول دے دی، اس سے کم کے لئے پہلے لوگ مدینہ تک کا سفر کیا کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ تعلیم ضروری ہے اور تعلیم میں تعمیم، دین کا تقاضا ہے پھر یہ کہ تعلیم مردوں ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ عورتوں کو بھی اس کا ضروری حصہ ملنا چاہیے پھر عورتوں میں بھی حرائر ہی کیلئے ضروری نہیں بلکہ باندیوں کو بھی دینی تعلیم دینی چاہیئے، گھر کے مرد کو ہدایت کی جارہی ہے کہ تمہیں تعلیم کا انتظام کرنا چاہیئے

ارشاد ہے:

کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ والرجل راع فی اھلہ وھومسئول عن رعیتہ[1]	تم میں ہر شخص نگراں ہے اور ہر نگراں اپنی رعیت کا ذمہ دار ہے، مرد نگراں ہے اور وہ اپنے گھر والوں کے سلسلہ میں ذمہ دار ہے

گویا مرد پر اپنے تمام گھر والوں کی تعلیمی ذمہ داریاں ہیں اور اگر بدقسمتی سے تم خود پڑھے لکھے نہیں ہو تو دوسروں سے تعلیم دلاؤ، امام بخاری نے امة کو اھل پر مقدم فرمایا ہے، جس کا مقصد یہ ہے کہ اہل تو اہل باندی کو بھی باتیں بتلائی جائیں، حدیث میں امة صاف موجود ہے اور اھل کا ذکر تک نہیں ہے، اس لئے بھی امام بخاری نے امة ہی کو مقدم رکھا، رہا یہ کہ جب حدیث میں اہل کا ذکر نہیں تو تعلیم اہل کا مسئلہ کس طرح ثابت ہوا تو اسکا جواب یہ ہے کہ جب باندی کی تعلیم ضروری ہے تو آزاد عورت اور اہل کی تعلیم بدرجۂ اولیٰ ضروری ہوگی۔

بعض حضرات کے خیال کے مطابق امة کو تعلیم دی، آزاد کرایا اور پھر اسے اپنے نکاح میں لے لیا تو یہ پہلے امة تھی اب حرہ ہوگئی، لہذا یہ تعلیم جس طرح امت کی ہوئی اسی طرح اہل کی بھی ہوگئی، لیکن یہ بات جس قدر ضعیف ہے اسکے بیان کی ضرورت نہیں۔

مفہوم حدیث اس روایت میں تین فریق ذکر کئے گئے ہیں جن کے متعلق یہ فرمایا گیا ہے کہ انہیں دوہرا اجر ملے گا، حدیث شریف میں دو عمل ذکر کئے گئے ہیں اور فرمایا گیا ہے کہ دوہرا اجر ملے گا لیکن اس مفہوم کا کوئی خاص مفاد نہیں ہے، جب کوئی انسان ایک کام کرتا ہے تو اسے ایک اجر ملتا ہے، دو کام کرنیوالے کو دو اجر اور تین کام کرنے والے کو تین اجر ملتے ہیں، حدیث میں دو کاموں پر دو اجر بتلائے گئے ہیں، تو پھر ان لوگوں کی خصوصیت کیا رہی، البتہ اگر مفہوم یہ ہو کہ تین فریق ایسے ہیں جن کے ہر عمل پر خداوند قدوس کی طرف سے دوہرا اجر مقرر فرمایا گیا ہے تو پھر بات بامعنی ٹھہر سکتی ہے یا پھر یہ کہ کم از کم یہ کہ اس حدیث میں جن اعمال کا ذکر ہے ان میں سے ہر ہر عمل پر دوہرا اجر ملے گا، مثلاً پہلے فریق کے لئے دو اجر مذکور ہیں، ایک امن بنبیہ، دوسرے آمن بمحمد اب ان دونوں اعمال پر دو دو اجر ملیں۔

بہر کیف یہ تین معنی ہو سکتے ہیں کہ ایک یہ کہ دو عمل پر دو اجر ہوں، دوسرے یہ کہ ان لوگوں کے دونوں اعمال میں سے ہر ہر عمل پر دوہرا اجر ہو اور تیسرے یہ کہ ان اعمال کا تذکرہ فریقین کی تعیین کیلئے ہو اور مقصد یہ ہو کہ جو لوگ ان تینوں کاموں میں سے کوئی بھی عمل خیر کر لیں گے، خداوند قدوس ان کے ہر ہر عمل پر دوہرا اجر و ثواب عنایت فرمائے گا لیکن دیکھنا یہ ہے کہ ان تینوں معانی میں سے کون سے معنی مرادِ حدیث سے زیادہ قریب ہیں۔

[1] بخاری باب الجمعۃ فی القری ص ۱۲۲ ۔ ۱۲

اس کے لئے پہلے حدیث کے مقصد کو سمجھنے کی ضرورت ہے، حدیث کا سیاق بتلاتا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام ان اعمال کی طرف تحریض وترغیب دلا رہے ہیں، اور لوگوں کو ان کی طرف ابھار رہے ہیں کہ تم یہ کام کرو، دوہرے اجر کے مستحق ہوگئے، اب یہ کہنا کہ ان دو اعمال پر صرف دو اجر ملیں گے، لیکن یہ دوسری بات کہ ان اعمال میں سے ہر عمل پر دوہرا اجر ملے گا ترغیب کا باعث ہوسکتا ہے، کیونکہ اس میں ایک طرح کی خصوصیت ہے مگر تیسری بات کہ جو شخص ان تینوں کاموں سے کوئی کام کریگا اسے بطور انعام ہر عمل خیر پر دوہرا اجر ملیگا، ترغیب وتحریض کیلئے زیادہ مفید ہے، دوسری بات نظر بہ الفاظ حدیث زیادہ قرین قیاس ہے اور شراح حدیث نے اسی کو ترجیح دی ہے لیکن مقصد حدیث کے پیش نظر تیسری بات زیادہ قابل لحاظ ہے علامہ سندھی رحمہ اللہ نے یہ دونوں احتمالات بیان فرمائے ہیں، لیکن دوسری بات ان کے نزدیک زیادہ قوی ہے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان عاملین کو اتنی بڑی عنایت سے کیوں نوازا جارہا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان اعمال میں مشقت زیادہ ہے اور وہ عمل خیر جو منشاء شریعت کے مطابق ہو اپنی مشقت کے اعتبار سے عامل کیلئے اجر وثواب کا باعث بنتا ہے، ارشاد گرامی ہے۔

اجر کم علی قدر نصبکم	تمہارے اجر تمہاری مشقت کے مقدار سے ہونگے
افضل الاعمال اعمدھا	نیز اعمال میں سب سے زیادہ افضل ان کے مشکل ہیں

جب ان اعمال میں مشقت زیادہ ہے تو اجر بھی زیادہ ہونا چاہئے، اعمال میں مشقت وصعوبت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ خود عمل ہی دشوار ہو اور دوسرے یہ کہ عمل گو دشوار نہیں ہے لیکن عامل کی حیثیت اسے دشوار بنا رہی ہے، اب وہ عمل جس میں دو جانبیں ہوں اور جس میں دو پہلوؤں کا خیال رکھنا پڑتا ہو مزاحمت اور کشاکش نفس کے باعث زیادہ صعوبت ومشقت کا باعث ہوتا ہے۔

پہلی جو بات ارشاد فرمائی جارہی ہے یہ ہے کہ ایک کتابی شخص کسی نبی کی شریعت میں داخل ہے اور آج تک کی عملی وفکری زندگی کی قیادت دوسرے نبی کے ہاتھ میں دے رکھی ہے اور اس یقین کے ساتھ کہ میری نجات اسی نبی کی اطاعت میں منحصر ہے، اس کے بعد دوسرا پیغمبر آتا ہے اور وہ اپنے اتباع کا اعلان کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اب زندگی کا رخ بدل چکا ہے اور اگرچہ آج سے پہلے دوسرے نبی کے اتباع میں امن تھا لیکن آج سے میری لائی ہوئی شریعت پر عمل کرنا لازم ہے ورنہ نجات کا کوئی سوال نہیں، اب میری شریعت کے مطابق اوامر ونواہی پر عمل کرو، اب آپ اس شخص کی دشواری اور ذہنی کشائش کا اندازہ کیجئے وہ ایک عرصہ دراز تک اپنے اختیارات دوسرے نبی کے ہاتھ میں دے چکا ہے اور اسکے ساتھ کہ نجات صرف اسی راہ میں ہے اب دوسرا نبی کہتا ہے کہ میری اطاعت کرو ورنہ محنت رائیگاں ہوجائیگی، دوسری مشقت یہ کہ یہی نبی ان سابق نبی کو برحق اور انکی شریعت کو آج سے پہلے لائق عمل بتلا رہا ہے، پھر یک لخت یہ کیا انقلاب آیا، اب

اگر توفیق خداوندی شامل حال نہ ہو تو ناممکن ہے کہ ایک شخص اتنے بڑے ذہنی وفکری اور اعتقادی وعملی انقلاب کے لئے تیار ہو جائے اور جب تک وہ شخص یقین نہ کرے کہ یہ وہی دعوت ہے جس کے بارے میں اجمالی طور پر توراۃ اور انجیل میں عہد لیا گیا تھا اس وقت اس شریعت کا قبول کرنا دشوار ہے۔

اس دشوار عمل کی جانب ترغیب دلائی جارہی ہے اور فرمایا جارہا ہے کہ تم اپنی سابق محنت کو رائیگاں نہ سمجھو بلکہ وہ محنت اپنی جگہ موجب ثواب رہیگی بلکہ ثواب بڑھ جائیگا اور اگر ایسا نہ کروگے تو سابقہ اعمال حبط ہو جائینگے اور تمہارا شمار مرتدین میں ہوگا لیکن اپنی شریعت کو چھوڑ کر دوسرے نبی کی شریعت اختیار کر لیتے ہو تو اجر دوہرا ہو جائے گا۔

اب دوسرا شخص ہے اپنے آقا کا مملوک ہے، گویا اسکے دو آقا ہیں ایک حقیقی دوسرا مجازی، شرعا مکلّف ہے کہ آقائے مجازی کی بھی پوری فرماں برداری کرے اب ان دونوں آقاؤں میں آقائے حقیقی تو استحقاق رکھتا ہی ہے کہ اسکی اطاعت کی جائے لیکن آقائے مجازی بھی اطاعت کا اس لئے مستحق ہے کہ اس عالم اسباب میں تمام معاملات اس کے سپرد ہیں، اب نفس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس آقائے مجازی کی ہر بات مانی جائے کیونکہ کھانے پینے اور زندگی کی تمام ضروریات کا تعلق اسی سے ہے لیکن دوسری طرف آقائے حقیقی کا بھی حکم ہے تم مجازی آقا کی اطاعت اور اس کے حقوق کی ادائیگی میں حقیقی کو نہ بھول جانا دیکھو آقائے مجازی صرف درمیانی واسطہ ہے ورنہ دراصل رزق ولباس کے دینے والے ہم ہیں اور یہ دشواری اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جبکہ آقائے حقیقی ومجازی کے احکام میں تنافی ہو، حقیقی آقا تو نماز کا حکم دیتا ہے اور مجازی کہتا ہے کہ میری خدمت کرو، اب اس کا ہر ہر عمل مجازی وحقیقی کے درمیان دائر رہیگا، اس لئے اس شخص کی دشواری کا اندازہ لگانا بھی مشکل ہے، چنانچہ دونوں جانب کے حقوق ادا کرنے والا یقیناً دوہرے اجر کا مستحق ہے۔

تیسرا وہ شخص ہے جس کے پاس ایک باندی ہے اور مالک ہونیکی حیثیت سے وہ اس سے ہر طرح کی خدمت لے سکتا ہے حتی کہ اپنی جنسی خواہشات کی بھی تسکین کر سکتا ہے اور اس آسانی سے کہ اس میں نہ عقر ہے نہ مہر ہے، نہ وقت کی پابندی ہے اور سوائے خورد ونوش اور معمولی لباس کے اسکی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہے لیکن اس کی باوجود وہ شخص از راہ خداترسی اسے تعلیم دیتا ہے، دین کی باتیں سکھلاتا ہے، عمدہ آداب کی تربیت دیتا ہے اور وہ ایک سلیقہ شعار اور معاملہ فہم باندی ہو جاتی ہے، اب نفس کا تقاضہ ہے کہ وہ شخص اس سے خدمت لے اور اسے اپنے تصرف میں رکھے لیکن وہ شخص اس جاریہ کو آزاد کر دیتا ہے کیونکہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ کوئی شخص اگر غلام یا جاریہ کو آزاد کر دیتا ہے تو آزاد کنندہ کا ہر ہر عضو اسکے مقابل نار سے آزاد کر دیا جاتا ہے۔

تو یہ شخص از راہ خداترسی اسے آزاد کر دیتا ہے، لیکن اسی پر بس نہیں بلکہ اس جاریہ کو جو پہلے بغیر کسی مطالبہ کے زیر تصرف تھی اپنے برابر قرار دیکر اسے نکاح میں لے لیتا ہے، نفس راضی نہیں ہے کہ زیردست کو بالا دست بنائے لیکن وہ نفس کے خلاف جہاد کر رہا ہے۔

الحاصل اس مزاحمت نفس اور کشاکش کے باعث اجر میں زیادتی ہورہی ہے کیونکہ کشاکش سے مشقت بڑھتی ہے اور مشقت وصعوبت کے معیار کے مطابق ثواب دیا جاتا ہے۔

خصوصیت کیا ہے؟ یہاں ایک اہم اور واضح ترین اشکال یہ کیا گیا ہے کہ یہاں دو دو عمل ہیں جن پر دوہرا اجر دینے کا اعلان کیا گیا ہے، بظاہر اس میں کوئی خصوصیت نہیں معلوم ہوتی کیونکہ دو عمل ہیں اور دو ہی اجر، اس میں کوئی خصوصیت کی بات نہیں کیونکہ ہر شخص کو ہمیشہ دو عمل پر دو اجر دئے جاتے ہیں بلکہ یہ بات تو یہاں اور بھی اشکال کا باعث ہورہی ہے کہ ان اعمال میں مشقت زیادہ ہے اور اجر عام اعمال خیر جیسا ہے۔

اسلئے دو عمل پر دو اجر کسی طرح بھی مشقت کا مداوا نہیں ہیں حالانکہ طرز بیان اس طرح کا ہے کہ جس سے ان ہی تین لوگوں کی خصوصیت معلوم ہوتی ہے تو اس سلسلہ میں جمہور کا مسلک تو یہ ہے کہ کسی چیز کے ساتھ حکم کا بیان دوسروں سے حکم کی نفی کو مستلزم نہیں، ان کو اگر اجر ملتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسروں کو نہیں ملے گا، مگر بہتر یہی ہے کہ علامہ سندھیؒ کے بیان کردہ معنی مراد لئے جائیں تاکہ اس میں ان حضرات کے تعب ومشقت کا بھی اجر ملحوظ رہے۔

لیکن اگر یہی معنی مراد لیں کہ ان لوگوں کو صرف دو ہی اجر ملیں گے تو اس کی صورت پھر یہ ہے کہ بظاہر گو ان لوگوں کے اعمال دو دو معلوم ہورہے ہیں لیکن وہ درحقیقت ایک ہی عمل ہے مثلاً پہلا ہی فریق ہے جس میں ایمان بالنبی وبمحمد کا ذکر ہے تو دراصل یہ ایک ہی عمل ایمان ہے، ہر انسان اپنی زندگی میں ایمان کا مکلّف ہے، خواہ اس ایمان کا تعلق کسی بھی نبی سے ہو، ایک زمانہ میں شریعت عیسوی پر ایمان ضروری ہے تو دوسرے وقت میں شریعت محمدی پر ایمان فرض ہے، گویا ایمان ایک اصل ہے جسکا تعلق اپنے اپنے وقت میں دو پیغمبروں سے ظہور رہا ہے۔

اسی طرح دوسرا فریق ہے جس میں آقائے حقیقی اور آقائے مجازی کا ذکر ہے تو دراصل اس کا عمل اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے، آقائے مجازی کی اطاعت عبادات میں شامل ہی اس لئے ہورہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم دیا ہے تو دراصل آقائے حقیقی کے احکام کی بجا آوری کے ذیل میں تمام عبادتیں اور خود آقائے مجازی کی اطاعت بھی داخل ہوجاتی ہے۔

اسی طرح تیسرا فریق ہے، جس میں مجبور کو جابر کی قوت دی جارہی ہے، غلام کو اپنا ہمسر بنایا جارہا ہے اس لئے یہ خیال ہوسکتا تھا کہ ان اعمال پر ایک ہی اجر دیا جائیگا لیکن ارشاد فرمایا گیا کہ یہ اعمال اسقدر اہم ہیں کہ ان میں سے ہر عمل پر دوہرا اجر ہے، ترغیب وتحریض ہی کو مقصد قرار دیکر ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ یہ تینوں اعمال اس قدر اعلیٰ ہیں کہ ان کے ساتھ دوسرے وہ اعمال بھی جن میں بذات خود کوئی فضیلت نہیں ہے، افضل بن جاتے ہیں، یعنی ایمان بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسا عمل ہے کہ اس کے ساتھ نبی سابق پر لایا ہوا ایمان بھی کارآمد بن جاتا ہے، اگر اسے اس ایمان سے الگ کرلیتے تو وہ ایمان منھ پر ماردیا جاتا لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کی وجہ سے وہ بھی قابل قبول اور باعث اجر ہے۔

اسی طرح دوسرے فریق میں آقائے مجازی کی اطاعت آقائے حقیقی کی اطاعت کے ساتھ اور تیسرے فریق

میں نکاح وتادیب عمل اعتاق کے ساتھ ملکر قابل قبول اور کارِ ثواب بن جاتے ہیں۔

تیسرے فریق کے دو اجر ایک اشکال یہ بھی کیا گیا ہے کہ حدیث شریف میں تیسرے فریق کے لئے بھی دو اجر بیان فرمائے گئے ہیں حالانکہ خود حدیث میں ان کے اعمال کی تعداد چار بیان کی گئی ہے، ایک تعلیم دوسرے تادیب، تیسرے اعتاق اور چوتھے تزوج، اس پر علامہ عینی جواب دیتے ہیں کہ دراصل اماء کے بارے میں اعتبار صرف اعتاق وتزوج کا کیا گیا ہے کیونکہ تعلیم وتربیت کا باعث اجر ہونا اماء کے ساتھ ہی مخصوص نہیں بلکہ وہ تو اجنبی اور اپنی اولاد کے بارے میں بھی باعث ثواب ہیں بلکہ فرماتے ہیں کہ تیسرے فریق کے بعد فلہ اجران کی مکرر تصریح بھی اس لئے ہے کہ تم یہ نہ سمجھ لینا کہ چار عمل ہیں تو چار ہی اجر ہونگے بلکہ یہاں صرف دو کا اعتبار کیا جارہا ہے، پھر خود ہی سوال قائم کرتے ہیں کہ اگر یہ بات ہے تو پھر ان دو کا ذکر ہی کیوں کیا؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ تعلیم یافتہ باندی سے شادی کرنا زیادہ فضیلت کا کام ہے اس لئے بطور تمہید اس کا ذکر کیا گیا۔

اس کے بعد علامہ نے ایک جواب کرمانی سے نقل کیا ہے کہ تیسرے فریق کے لئے دو اجر دو متنافی امور کے عوض میں ہیں، دو متنافی امور۔ اموت وحریت ہیں، اموت کے تقاضے اور ہیں اور حریت کے اور لیکن علامہ عینی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ان دونوں کی تنافی کی بات سمجھ سے بالاتر ہے کما لا یخفیٰ، لیکن ہمارے نزدیک علامہ عینی کا لا یخفی فرمانا سمجھ سے بالاتر ہے بھلا اس میں کیا خفا ہے کہ اموت وحریت کے تقاضے الگ الگ ہیں، یہ صرف زبردستی کی بات ہے۔

اہل کتاب سے کون مراد ہیں؟ ایک سوال جو اس حدیث کے ساتھ بہت دنوں سے چلا آرہا ہے یہ ہے کہ یہاں اھل الکتاب سے کون مراد ہیں؟ یہود، نصاریٰ یا دونوں؟ یہود تو اسلئے مراد نہیں ہوسکتے کہ ان کا ایمان عیسیٰ علیہ السلام کی تکذیب سے ختم ہوگیا، اس لئے ان کے لئے تو اجر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ حضرت عیسیٰ کی تکذیب کی وجہ سے تو ان کا ایمان اور ان کے تمام اعمال حبط ہوگئے اسلئے رسول اکرم ﷺ کی دعوت پر لبیک کہنے کی وجہ سے انہیں ایک ہی اجر ملے گا، اسی طرح نصاریٰ بھی مراد نہیں ہوسکتے کیونکہ اول تو مدینہ میں نصاریٰ تھے ہی نہیں، اس لئے ان سے خطاب کے کوئی معنی نہیں ہوتے، دوسرے یہ کہ حدیث آیت۔

الذین اٰتینا ھم الکتاب من قبلہ ھم بہ یومنون الایۃ — جن لوگوں کو ہم نے پہلے کتاب دی اور وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں۔

سے متعلق ہے، باتفاق مفسرین یہ آیت عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے متعلق ہے، رفاعہ قرظی سے طبرانی میں روایت ہے کہ یہ آیت میرے اور میرے ساتھ ایمان لانیوالوں کے بارے میں نازل ہوئی اور یہ یہودی ہیں اسلئے نصاریٰ تو مراد نہیں ہوسکتے رہی بخاری کی روایت رجل آمن بعیسیٰ و آمن بمحمد تو اس کو راوی کے اختصار پر حمل کرتے ہوئے رجل من اھل الکتاب کے معنی میں لیں گے۔

علامہ کشمیریؒ کی تحقیق جواب اس کا یہ ہے کہ یہود مدینہ کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان نہ لانے کے وجہ سے کافر گردانے گئے اسلئے وہ صرف ایک اجر کے مستحق ہوں گے کیونکہ یہود مدینہ تو حضرت عیسیٰ پر ایمان لانے کے مکلف ہو ہی نہیں سکتے، انکا ایمان لانا اس پر موقوف تھا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعوت ان تک پہنچتی اور اس دعوت کے قبول یا انکار پر ان کے ایمان وکفر کا فیصلہ کیا جاتا، لیکن تاریخ بتاتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کی دعوت مدینہ تک نہیں پہنچی سید سمہودی مورخ مدینہ نے اپنی تاریخ **الوفاء بانباء دار المصطفیٰ** میں ذکر فرمایا ہے کہ مدینہ سے ایک طرف ٹیلہ پر ایک پتھر پر یہ عبارت کندہ ملی ہے، **هذا قَبْرُ رَسُول عيسىٰ عليه السلام جاء للتبليغ فلم يقدر له الوصول اليهم** یعنی عیسیٰ علیہ السلام نے جس حواری کو اہل مدینہ کی طرف تبلیغ کی غرض سے بھیجا تھا وہ مدینہ پہونچنے سے پہلے ہی انتقال فرما گئے یہ ان کی قبر ہے۔

اور یہ بات ثابت نہیں ہے کہ انہیں علم ہوا اور انہوں نے تصدیق نہیں کی ہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں کہ ان لوگوں نے نبوت کی تصدیق کی لیکن دعوت نہ پہنچنے کی وجہ سے التزام شریعت نہیں کیا۔

ایسی صورت میں جسقدر بات لازم ہے اس کا انکار نہیں اور جس چیز سے وہ الگ ہیں اس کی دعوت نہیں پہنچی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی نبی کسی قوم میں مبعوث ہوتا ہے تو اس قوم پر اس نبی کی تصدیق اور اسکی شریعت کا التزام دونوں ضروری ہیں خواہ وہ پہلے سے دوسرے کی شریعت میں ہوں یا نہ ہوں۔

لیکن اگر وہ لوگ پیشتر سے دوسرے نبی کی شریعت پر عامل ہوں تو ان پر صرف اس قدر لازم ہے کہ وہ نبوت کی تصدیق کریں جیسے ہم تمام انبیاء کی نبوت کی تصدیق کرتے ہیں لیکن دخول فی الشریعت ان کے ذمہ نہیں ہے اور اگر اس نبی کی دعوت میں اس کی بھی تصریح ہو کہ اس شریعت میں دخول بھی ضروری ہے تو تعبد بالشریعۃ ضروری ہے اور اس کے معنی یہ سمجھے جائیں گے کہ سابقہ شریعت منسوخ ہوگئی۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بعثت شام کی طرف ہوئی ہے جن اہل شام نے حضرت عیسیٰ کے دعوت قبول نہیں کی تو انہیں شریعت سابقہ پر ایمان لانا کافی نہ رہا، لیکن وہ بنی اسرائیل جو شام سے باہر تھے مثلاً مدینہ کے یہودی کہ وہ بخت نصر کے زمانے میں حضرت عیسیٰ کی بعثت سے بہت قبل مدینہ آگئے تھے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ پیغمبر آخر الزماں کا مہاجر مدینہ ہوگا ان پر حضرت عیسیٰ کی شریعت نہ ماننے کا الزام غلط ہے۔

اس تفصیل کے بعد واضح ہوگیا کہ رجل من اهل الكتاب عام ہے اور مدینہ و بیرون مدینہ کا ہر پابند مذہب خواہ وہ یہودی ہو یا نصرانی اس کے تحت ایک جزئی ہے۔ واللہ اعلم

قال الشعبی الخ امام شعبی نے ارشاد فرمایا کہ ہم نے یہ بات آپ کو کسی دنیوی معاوضہ کے بغیر بخش دی۔ پہلے زمانہ میں تو لوگ معمولی معمولی چیزوں کے لئے مکہ یا مدینہ کا سفر کیا کرتے تھے لیکن ہم نے گھر بیٹھے اتنی

اہم بات تمہیں بتلادی، تم اس کی قدر و قیمت پہچاننا اور اسے ضائع نہ کرنا، دراصل دور دراز کا سفر خلفاء راشدین کے دور تک تھا لیکن ان کے بعد جب صحابہ کرام مختلف ممالک اور بلاد میں پھیل گئے تو اس کی ضرورت نہ رہی اور اصحابِ ضرورت نے مقامی علماء سے مسائل معلوم کرنے پر اکتفاء کیا۔

[۳۲] باب عِظَةِ الْإِمَامِ النِّسَاءَ وَتَعْلِيْمِهِنَّ

(۹۸) حدثنا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَيُّوبَ قَالَ سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ اَبِي رِبَاحٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ اَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ اَوْ قَالَ عَطَاءٌ اَشْهَدُ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ خَرَجَ وَمَعَهُ بِلَالٌ فَظَنَّ اَنَّهُ لَمْ يُسْمِعِ النِّسَاءَ فَوَعَظَهُنَّ وَاَمَرَهُنَّ بِالصَّدَقَةِ فَجَعَلَتِ الْمَرْاَةُ تُلْقِي الْقُرْطَ وَ الْخَاتَمَ وَبِلَالٌ يَاْخُذُ فِي طَرَفِ ثَوْبِهٖ وَقَالَ اِسْمَاعِيْلُ عَنْ اَيُّوبَ عَنْ عَطَاءٍ وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ.

(آئندہ: ۸۶۳، ۹۶۲، ۹۷۵، ۹۷۷، ۹۷۹، ۹۸۹، ۱۴۳۱، ۱۴۴۹، ۴۸۹۵، ۵۲۴۹، ۵۸۸۰، ۵۸۸۱، ۵۸۸۳، ۷۳۲۵)

ترجمہ باب، امام کا عورتوں کو نصیحت کرنا اور انہیں تعلیم دینا عطاء نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں رسول اکرم ﷺ پر گواہی دیتا ہوں، اور عطاء نے کہا کہ میں حضرت ابن عباسؓ پر گواہی دیتا ہوں کہ رسول اکرم ﷺ حضرت بلالؓ کے ساتھ نکلے اور آپ نے یہ خیال فرمایا کہ میں نے اپنی آواز عورتوں کو نہیں سنائی، چنانچہ آپ نے انہیں نصیحت فرمائی اور انہیں صدقہ کا حکم دیا، اس پر عورتیں اپنی بالیاں اور انگوٹھیاں ڈالنے لگیں، حضرت بلال اپنے کپڑے کے پلو میں انہیں جمع کرتے جارہے تھے۔

مقصد ترجمہ پہلے باب میں امام بخاری یہ ثابت فرما چکے ہیں کہ اسلام نے تعلیم کے اندر تعمیم کو پسند فرمایا ہے، مردوں کے علاوہ عورتوں کی بھی تعلیم کا انتظام ہونا چاہئے اور عورتوں میں آزاد ہی کے لئے نہیں بلکہ باندیوں کو بھی زیور تعلیم سے آراستہ کرنیکی ضرورت ہے، اس باب میں امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مرد تو امیت کی بنا پر اپنے گھرانہ کی تعلیم و تربیت کا ذمہ دار ہے لیکن اس کی ذمہ داری سے تعلیم نسواں کے بارے میں امام کی ذمہ داری ختم نہیں ہوجاتی، کیونکہ اول تو ہر شخص اصول تعلیم سے واقف نہیں، نیز ضروری نہیں کہ وہ خود بھی تعلیم یافتہ ہو اور اسے معلوم ہو کہ عورتوں کے مذاق کے مطابق کیا تعلیم ہو اور انکے نصاب تعلیم میں کن کن عناصر کا ہونا ضروری ہے۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ امام جس طرح مردوں کے لئے درسگاہیں بنواتا ہے، ان کے لئے نصاب تعلیم ترتیب دلاتا ہے اور اس نصاب کو پڑھانیکے لئے معلموں کا انتظام کرتا ہے اسی طرح عورتوں کے لئے بھی اسے علیحدہ درس گاہیں بنوانا ہوں گی ان کے لئے مکمل نصاب تعلیم ہوگا اور معلمات کا انتظام ہوگا۔

اس سلسلہ میں اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ یہ تعلیم مخلوط نہ ہو کیونکہ مخلوط تعلیم میں فتنہ وفساد کے اتنے دروازے ہیں کہ تعلیم کا مفاد اس کے مقابل کچھ بھی نہیں۔

مفہوم حدیث عطاء نے ابن عباس کے لئے اور ابن عباس نے آں حضور ﷺ کے لئے **اشھد** کا لفظ استعمال فرمایا، جس کا مقصد اپنے وثوق کا اظہار ہے یہ لفظ قائم مقام قسم کے ہے، یعنی میں پورے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ رسول اکرم ﷺ نے عید کے موقعہ پر خطبہ دیا اور خطبہ کے بعد اس خیال سے کہ عورتیں دور بیٹھی ہیں، شاید میں عورتوں تک آواز نہیں پہنچا سکا ہوں، آپ حضرت بلال کیساتھ عورتوں کے مجمع میں تشریف لے گئے اور انہیں وعظ فرمایا اور تعلیم دی، تعلیم تو یہاں مذکور ہے کہ آپ نے انہیں صدقات کا حکم فرمایا وعظ کا مطلب یہ ہے کہ انہیں ایسی باتیں بتلائیں جن سے آخرت کا خیال غالب ہو، دوسری روایات میں یہ وعظ موجود ہے آپ نے عورتوں سے ارشاد فرمایا کہ میں نے تمہیں باہمی لعن طعن اور کفران عشیر کے باعث جہنم میں زیادہ دیکھا ہے اور اس کا کفارہ صدقات کی زیادتی ہے، پہلا ارشاد وعظ ہے اور دوسرا جس میں صدقات کیلئے ارشاد ہوا تعلیم ہے، اس پر عورتیں اپنے کانوں اور ہاتھوں کے زیورات اتار اتار کر دینے لگیں اور حضرت بلال ان کو کپڑے میں جمع کرنے لگے، قرط کان کے زیور کو کہتے ہیں خواہ بالی ہو یا بندہ وغیرہ۔

عورتوں کے اس تصرف سے معلوم ہوا کہ عورتوں کو اپنے مال میں تصرف کرنے کیلئے شوہر کی اجازت کی ضرورت نہیں بلکہ وہ اپنے مال میں تصرف کے لئے مختار کل ہے، امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عورت کو اپنے مال میں تصرف کیلئے بھی شوہر کی اجازت ضروری ہے اور اس کا ماخذ بھی ایک روایت ہے نیز روایت باب میں جواب ان کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ مرد وہاں موجود تھے اور وہ دیکھ رہے تھے کہ عورتیں کیا دے رہی ہیں لیکن یہ دھاندلی ہے، مرد وہاں دوسری جانب تھے کسی کو کچھ معلوم نہ تھا، رہی وہ روایت جو ان کی دلیل ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورت کو اختیار نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتوں کو مال میں تصرف سے قبل پوچھ لینا مناسب ہے، کیونکہ میاں بیوی کے تعلقات بڑے نازک ہوتے ہیں، ممکن ہے کہ بغیر اجازت تصرف سے کوئی ناگواری پیش آئے اور پھر بات بڑھ جائے۔

[۳۳] بَاب الحِرصِ عَلَى الْحَدِيْثِ

(۹۹) حدثنا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ حَدَّثَنِي سُلَيْمَانُ عَنْ عَمْرِو بْنِ اَبِي عَمْرٍو عَنْ سَعِيْدِ بْنِ اَبِي سَعِيْدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ اَنَّهُ قَالَ قِيْلَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ مَنْ اَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَقَدْ ظَنَنْتُ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ اَنْ لَّا يَسْئَلَنِيْ عَنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ اَحَدٌ اَوَّلَ مِنْكَ لِمَا رَاَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيْثِ

اَسْعَدُالنَّاسِ بِشِفَاعَتِیْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ خَالِصاً مِّنْ قَلْبِهٖ اَوْ نَفْسِهٖ ۔

(آئندہ: ۶۵۷۰)

ترجمہ باب، حدیث کے معاملہ میں حرص کا بیان۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ سے عرض کیا گیا، یارسول اللہ! قیامت کے دن آپ کی شفاعت کے بارے میں کون شخص سب سے زیادہ سعادت والا ہے، آپ نے فرمایا ابوہریرہ! تمہارے حدیث کے معاملہ میں حرص وشوق کی وجہ سے میرا گمان پہلے ہی سے یہ تھا کہ تم سے پہلے مجھ سے کوئی شخص یہ بات نہ پوچھے گا، قیامت کے دن میری شفاعت میں سب سے زیادہ کامیاب وہ شخص ہے جس نے خلوص دل یا خلوص نفس سے لا الٰہ الا اللہ کہا۔

مفہوم حدیث باب سابق میں عمومی تعلیم کی اہمیت واضح کی گئی تھی، اوراس باب میں خاص علم حدیث کی جانب ترغیب دی جارہی ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ کی خدمت میں عرض کیا گیا کہ قیامت کے دن آپ کی شفاعت سے بہت زیادہ کامیاب کون شخص ہوگا، آپ نے یہ سوال سن کر حضرت ابوہریرہؓ سے یہ فرمایا کہ ابوہریرہ! میرا گمان یہ تھا کہ یہ سوال تم سے پہلے کوئی اور نہ کریگا؟ یہ ارشاد حضرت ابوہریرہؓ کو تنبیہ بھی ہوسکتا ہے اگر سائل ابوہریرہ نہیں ہیں، اسوقت معنی یہ ہوں گے کہ ابوہریرہ تمہارے اشتیاق کی بنا پر امید تو یہ تھی کہ یہ سوال تم کروگے لیکن دیکھو تم نے اِدھر توجہ نہ کی، اور اگر سائل خود ابوہریرہ ہی ہیں جیسا کہ بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے تو یہ تعریف ہے کہ ہمیں تو امید ہی صرف تم سے تھی کہ ایسی بات تمہارے علاوہ اور کون پوچھ سکتا ہے۔

سنو! قیامت کے دن میری شفاعت سے کامیاب تر وہ ہوگا جس نے خلوص قلب سے لا الہ الا اللہ کہا ہو لیکن یہاں ایک نہایت صاف اشکال یہ ہوتا ہے کہ سوال میں اسعد کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جو اسم تفضیل ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی خاص فرد یا کسی خاص جماعت کے بارے میں سائل پوچھنا چاہتا ہے لیکن جواب میں ارشاد فرمایا گیا کہ جو بھی خلوص قلب سے لا الہ الا اللہ کہے، اب زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دنیا میں دوطرح کے لوگ ہیں ایک وہ جو لا الہ الا اللہ خلوص دل سے کہتے ہیں اور دوسرے وہ جو صرف زبان سے کہتے ہیں، صرف زبان سے کہنے والے مستحق جہنم ہیں کیونکہ وہ منافق ہیں اور دل سے کہنے والے مستحق شفاعت ہیں اس لئے جواب مطابق سوال نہ ہوا اگر جواب میں خصوصیت ہوتی تو سائل کا مقصد حاصل ہوتا، اس کے لئے شراح بخاری نے متعدد راہیں اختیار فرمائی ہیں۔

علامہ سندھیؒ کا ارشاد علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ جواب میں تخصیص پیدا کرنے کے دوطریقے ہیں یا تو اخلاص سے وہ درجہ مراد لیا جائے جو عام درجۂ ایمان سے بالاتر ہو، اور جو عام طور سے اہل ایمان کو حاصل نہیں ہوتا ایسی صورت میں جواب بالکل درست ہوجائیگا کہ میری شفاعت سے کامیاب تر وہ انسان ہوگا جس

کے کلمۂ شہادت میں اخلاص زیادہ ہوگا، یا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اسعد میں اسعدیت کا اعتبار اس عام شفاعت کبری کے مقابل کیا جائے جو عام انسانوں کے لئے ہوگی جس میں کفار بھی شریک ہونگے یعنی اراحتِ خلق کے لئے آپکی جو شفاعت ہوگی ظاہر ہے کہ اس کا نفع اہل ایمان کے ساتھ کفار اور مشرکین بھی اٹھائیں گے لیکن کامیاب اہل ایمان ہی ہونگے، البتہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ بایں معنی تو کافر کا بھی سعید ہونا لازم آگیا کیونکہ مومن مخلص تو اسی کے مقابل اسعد قرار دیا گیا ہے، گویا سعید یہ بھی ہے لیکن جواب ظاہر ہے کہ کافر کا سعید ہونا ضمنی طور پر لازم آرہا ہے، مقصود میں داخل نہیں بلکہ یہ تو حقیقت ہے کہ میدان حشر کی ہولناکی سے بچنے کے لئے جو آپ کی شفاعت کبری ہوگی اس کا نفع ہر انسان کو پہنچے گا۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینی علامہ سندھی کے برعکس[1] حافظ ابن حجر اور علامہ عینی رحمہ اللہ کے نزدیک راجح یہ ہے کہ اسعد سعید کے معنی میں ہے یہ اپنے تفضیلی معنی میں نہیں ہے اس صورت میں کوئی اشکال ہی باقی نہیں رہتا پھر بہ طور احتمال بیان فرماتے ہیں کہ صیغہ اپنے معنی میں بھی مستعمل ہوسکتا ہے اور اس وقت معنی یہ ہوں گے مومنِ مخلص آپ کی شفاعت سے زیادہ کامیاب ہوگا کیونکہ آپ کی شفاعت کی مختلف صورتیں ہیں، عام لوگوں کے بارے میں تو آپ میدان حشر کی ہولناکی سے نجات کی سفارش کرینگے، بعض کافروں کے بارے میں آپکی شفاعت تخفیف عذاب کے لیے ہوگی جیسا کہ ابوطالب کے بارے میں حدیث صحیح سے ثابت ہے، بعض مومنین کے بارے میں آپ دوزخ سے نکال لینے کی سفارش کرینگے، بعض مستحق نار لوگوں کے بارے میں آپ یہ سفارش فرمائیں گے کہ انہیں عذاب سے بچا لیا جائے، بعض کے لئے بلا حساب وکتاب دخول جنت کی سفارش ہوگی، بعض کے لئے ترقی درجات کی شفاعت ہوگی، ان تمام صورتوں میں آپ کی سفارش کی سعادت مختلف طرح لوگوں کو حاصل ہورہی ہے، لیکن آپ فرمارہے ہیں کہ میری شفاعت سے کامیاب ترین انسان وہ ہے جس نے اخلاص سے لا الہ الا اللہ کہا ہو۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ یا تو اسے معنی تفضیل سے مجرد قرار دیں یا پھر آپ کے جواب کو باسلوب حکیم سمجھیں، باسلوب حکیم ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ سائل صرف اس شخص کے بارے میں سوال کرتا ہے جو آپ کی شفاعت سے کامیاب تر ہے اور پیغمبر علیہ السلام تنبیہ فرمارہے ہیں کہ یہ چیز زیادہ مفید نہیں، پوچھنے کی بات تو یہ ہے کہ شفاعت کن کن لوگوں کو حاصل ہوگی تو سنو ہر کلمہ گو انسان میری شفاعت سے فائدہ اٹھائے گا یہ حکیمانہ جواب سائل کو تنبیہ بھی ہے اور اس میں تمام مومنین کے لئے امید بھی ہے اور اخلاص کو ترقی دینے کی طرف ترغیب بھی، اس طریقے کے حکیمانہ جواب اور بھی متعدد جگہ آپ نے ارشاد فرمائے

---

[1] علامہ سندھی کے نزدیک صیغۂ افعل التفضیل کو اضافت کی صورت میں استعمال ہونے کے باوجود معنی تفضیل سے مجرد کرلینا درست نہیں بلکہ وہ اس معنی کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔۱۲

ہیں اور بعض جگہوں پر قرآن کا بھی یہ طریقہ ہے۔

یہاں بہ ظاہر **شفاعتی لاھل الکبائر من امتی**[۱] سے یہ حدیث متعارض معلوم ہوتی ہے، کیونکہ یہاں اہل کبائر کا ذکر ہے اور وہاں مومن مخلص کا ہے، لیکن درحقیقت کوئی تعارض نہیں کیونکہ حدیث باب تو یہ بتلاتی ہے کہ کون کون لوگ شفاعت میں داخل ہوں گے اور اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کن حضرات کے بارے میں شفاعت کا زیادہ نفع ظاہر ہوگا، یعنی اہل کبائر جو اپنی بدعملیوں کے باعث مستحق نار ہوکر جہنم میں پڑے ہونگے جب آپ کی سفارش سے انکو جہنم سے نکالا جائیگا اور کفار جہنم میں ابدالآباد کیلئے پڑے رہیں گے اسوقت یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ ان جہنمیوں کا اخراج محض ایمان کی بدولت ہوا ہے اگر ایمان نہ ہوتا تو جہنم میں ہی جلتے بھنتے رہتے۔

اسی طرح اس دوسری حدیث سے بھی بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے جس میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ایسے حضرات کو خداوند قدوس اپنے ہاتھ سے نکالیں گے جن کا کوئی عمل خیر نہ ہوگا، تعارض بایں معنی کہ حدیث باب ہر کلمہ گو کیلئے شفاعت کا ثبوت دے رہی ہے خواہ اس نے کوئی عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو اور دوسری متعارض حدیث بتلا رہی ہے کہ عاملین کے لئے آپکی شفاعت ہوگی جو عاملین نہ ہوں گے انہیں اللہ تعالیٰ خود نکالیں گے، لیکن درحقیقت تعارض یہاں بھی نہیں کیونکہ شفاعت ان کے حق میں بھی مفید ہے، یہ الگ بات ہے کہ عمل نہ ہونیکی وجہ سے انکے ایمان کی کوئی علامت معلوم نہ ہوسکی اور آپ انہیں نہ نکال سکے بلکہ خداوند قدوس نے انہیں نکالا، گویا نکلے آپ ہی کی شفاعت سے، لیکن آپ نہ نکال سکے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے محبوب کی شفاعت پر خود ہی نکال دیا۔

[۳۴] بَابٌ كَيْفَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ

وَكَتَبَ عُمَرُبْنُ عَبْدِ الْعَزِيْزِ اِلٰى اَبِى بَكْرِ بْنِ حَزْمٍ اُنْظُرْ مَاكَانَ مِنْ حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاكْتُبْهُ فَاِنِّىْ خِفْتُ دُرُوْسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ وَلَا يُقْبَلُ اِلَّا حَدِيْثُ النَّبِىِّ ﷺ وَلْيُفْشُوا الْعِلْمَ وَلْيَجْلِسُوْا حَتّٰى يُعَلَّمَ مَنْ لَا يَعْلَمُ فَاِنَّ الْعِلْمَ لَا يَهْلِكُ حَتّٰى يَكُوْنَ سِرًّا.

حدثنا[۲] اَلْعَلَاءُ بْنُ عَبْدِ الْجَبَّارِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ بِذٰلِكَ يَعْنِىْ حَدِيْثَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ اِلٰى قَوْلِهٖ ذَهَابَ الْعُلَمَاءِ.

ترجمہ باب، علم کس طرح اٹھایا جائے گا، حضرت عمر بن عبدالعزیز نے، ابوبکر بن حزم کو لکھا، دیکھو، رسول اکرم ﷺ کی جو حدیثیں ہوں انہیں لکھ لو، اسلئے کہ مجھے علم کے اندراس اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، اور صرف رسول اکرم ﷺ کی حدیث قبول کی جائے اور علماء کو علم پھیلانا چاہئے اور علمی مجالس منعقد کرنی چاہئیں تاکہ نہ جاننے والا شخص بھی جان لے اس لئے کہ علم ہلاک نہ ہوگا جب تک کہ علماء خود اس کو راز نہ بنا ڈالیں گے، عبدالعزیز بن مسلم نے

[۱] ترمذی باب ماجاء فی الشفاعۃ ج:۲ ص ۶۶ ۱۲
[۲] یہ حدیث مصری نسخہ میں موجود نہیں ہے۔

بیان کیا کہ حضرت عبداللہ بن دینار نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کی یہ حدیث ذہاب العلماء تک سنائی۔

مقصد ترجمہ پچھلے ابواب میں علم کی ضرورت اور بالخصوص علمِ حدیث کی جانب توجہ دلائی گئی ہے، اب اس باب میں امام بخاری علم کی تعلیم اور اس کے بقاء کی صورتیں بتلا رہے ہیں کہ علم کے بقاء کی صورت یہ ہے کہ تعلیم جاری رکھی جائے، درس گاہیں بنائی جائیں علماء بٹھائے جائیں تاکہ ہر ناواقف واقفیت حاصل کر سکے ورنہ خوف ہے کہ جہلاء برسر اقتدار آجائیں گے اور گمراہی کو فروغ ہوگا کیونکہ اگر اشاعت علم کے لئے یہ صورتیں اختیار نہ کی گئیں تو ایک وقت ایسا آئے گا کہ علم مقبوض ہو جائیگا کیونکہ موجودہ علماء دنیا سے رخصت ہوتے چلے جائینگے اور انکی قائم مقامی کرنیکے لئے کوئی شخص موجود نہ ہوگا تو نتیجہ ظاہر ہے کہ علم دنیا سے اٹھ جائے گا۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم کو جو مدینہ کے والی تھے لکھا کہ دیکھو مدینہ میں پیغمبر علیہ السلام کی جس قدر بھی روایات مستند طریق سے مل سکیں انکو بقید کتابت کرلو کیونکہ اب وہ زمانہ نہیں ہے کہ صرف حافظوں پر اعتماد رہے اگر علم صرف سینوں میں محفوظ رہا تو محافظین علم کبتک زندہ رہیں گے، خطرہ ہے کہ مرور ایام کے بعد علم پرانا پڑ جائے گا گردش ایام ہر شے پر اثر انداز ہوتی ہے تو یقیناً علم پر بھی اثر انداز ہوگی، اسی لئے فنا سے بچانے کے لئے اس کو لکھ لینا ضروری ہے۔

اور دیکھو اس بات کی رعایت رکھنا کہ صرف پیغمبر علیہ السلام کی ہی روایات کو لیا جائے، آثار صحابہ اور تابعین کرام کی آراء ان سے نہ ملائی جائیں ورنہ اختلاط کی صورت میں بھی اس امر کا اندیشہ ہے کہ آئندہ چلکر لوگ ازراہِ ناواقفیت کہیں اقوال صحابہ اور آراء تابعین کو بھی حدیث سمجھ بیٹھیں، اور اقوال پیغمبر علیہ السلام سے ان اقوال کا تصادم ہونے لگے اس لئے صرف مرفوع روایات لی جائیں، حاشا وکلا اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ آثار صحابہ حجت نہیں بلکہ دین واسلام اور احادیث کی صحیح تصویر ہی صحابہؓ کرام کے آثار سے سامنے آتی ہے اسلئے صرف احادیث مرفوعہ کے جمع کرنے کی تاکید کا مفہوم اتنا ہی ہے کہ سب سے اہم پیغمبر کے اقوال وافعال ہیں دوسری چیزوں کا درجہ بعد کا ہے انہیں الگ رکھا جائے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک طرف تو کتابت وجمع کی طرف ترغیب دلائی اور دوسری طرف بقاء علم کے لئے علم کی اشاعت کے دو طریقوں پر زور دیا جس کا ذکر **لیفشوا العلم ولیجلسوا** میں ہے یعنی ایک تو علم کا پھیلانا جس کی صورت وعظ وتبلیغ ہے اور دوسرے مجالس عامہ علمیہ کا انعقاد، اگر ان دو صورتوں پر عمل کیا گیا تو علم کے زوال کا اندیشہ نہیں ہے، کیونکہ علم کی ہلاکت اسکو راز بنا کر رکھنے میں ہے، لہذا تعلیم دین کو عام کرنے اور پھیلانے کیلئے اس امر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیمات کو غیر ضروری پابندیوں سے قطعاً آزاد رکھا جائے اور زائد از زائد متعلمین کو سہولتیں بہم پہنچائی جائیں۔

اس کے بعد امام بخاریؒ نے اس بات کی سند بیان فرمائی کہ مجھے یہ بات اس طرح پہنچی، لیکن صرف ذہاب

العلماء تک، اب ذہاب العلماء کے بعد ارشادات اگر حضرت عمر بن عبد العزیز کے ارشاد کا جز ہیں تو اس روایت میں موجود نہیں بلکہ امام بخاری نے وہ کسی دوسری روایت سے لے کر شامل ترجمہ کر دیئے ہیں اور اگر یہ الفاظ سرے سے امام بخاری کو حضرت عمر سے نہیں پہنچے ہیں تو ہوسکتا ہے کہ امام نے خود ہی بڑھا دیئے ہوں کیونکہ یہ حضرت عمر بن عبد العزیز کے ہی ارشاد کا نتیجہ ہیں۔

(۱۰۰) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيْلُ بْنُ اَبِىْ اُوَيْسٍ قَالَ حَدَّثَنِى مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ اِنْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهٗ مِنَ الْعِبَادِ وَلٰكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتّٰى اِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُسًا جُهَّالًا فَسُئِلُوْا فَاَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَاَضَلُّوْا قَالَ الْفِرَبْرِىْ حَدَّثَنَا عَبَّاسٌ قَالَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ هِشَامٍ نَحْوَهٗ.

(آئندہ: ۷۳۰۷)

ترجمہ حضرت عمرو بن العاص نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ علم کو اس طرح نہیں اٹھائیں گے کہ اسے لوگوں کے سینوں سے چھین لیں، لیکن علم علماء کے اٹھانے کی صورت میں اٹھایا جائے گا حتی کہ جب کوئی عالم باقی نہ رہے گا تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے، ان سے پوچھا جائے گا چنانچہ وہ بغیر جانے ہوئے فتوی دینگے، خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرینگے فربری نے اسی حدیث کے مضمون کو ہشام سے بسند عباس عن قتیبة عن جریر بھی نقل کیا ہے۔

تشریح روایت ترجمہ کے مطابق ہے، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ خداوند قدوس علم کو اس طرح نہیں اٹھائیگا کہ علماء باقی رہیں اور علم سینوں سے نکال لیا جائے بلکہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ خود علماء ختم ہوجائیں گے اور دوسرے علماء پیدا نہ ہوں گے، ابن منیر نے فرمایا کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایسی صورت ناممکن ہے بلکہ خداوند قدوس علوم کو سینے سے نکالنے پر بھی قادر ہے لیکن اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ خداوند قدوس ایسا نہیں فرمائیگا ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرب قیامت میں ایک رات ملائکہ کی یورش ہوگی اور صحائف سے قرآن کے نقوش اٹھالئے جائیں گے۔　　واللہ اعلم

مسند احمد میں ابو امامہ باھلی کے طریق سے روایت ہے کہ حجۃ الوداع میں رسول اکرم ﷺ نے اعلان فرمایا علم کو اس کے قبض ہوجانے سے قبل ہی حاصل کرلو، اس اعلان پر ایک صحابی نے عرض کیا یا رسول اللہ قبض کی کیا صورت ہوگی؟ آپ نے ارشاد فرمایا! الا وان من ذھاب العلم ان یذھب حملتہ خبردار! علم کا اٹھنا حاملین علم کا اٹھنا ہے اسلیئے بقاء علم کے لئے علماء کا بقاء ضروری ہے، ہر عالم کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے بعد کچھ علماء چھوڑے ورنہ جہلاء،

علماء کی جگہ بیٹھیں گے اور گمراہی پھیلائیں گے۔

قال الفربری، فربری امام بخاری کے شاگرد ہیں، فربری نے کچھ روایات ایسی ذکر کی ہیں جن میں امام بخاری کا واسطہ نہیں رہا بلکہ انہیں دوسرے طریق سے پہنچ گئی ہیں، یہ روایت بھی ایسی ہی روایات میں سے ہے۔

[۳۵] بَابٌ هَلْ يُجْعَلُ لِلنِّسَاءِ يَوْمٌ عَلٰى حِدَةٍ

(۱۰۱) حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ الاصْبَهَانِي قَالَ سَمِعْتُ اَبَا صَالِحٍ ذَكْوَانَ يُحَدِّثُ عَنْ اَبِي سَعِيْدِ الخُدْرِيْ قَالَ قَالَ النِّسَاءُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غَلَبَنَا عَلَيْكَ الرِّجَالُ فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيَهُنَّ فِيْهِ فَوَعَظَهُنَّ وَاَمَرَهُنَّ فَكَانَ فِيْمَا قَالَ لَهُنَّ مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلاثَةً مِّنْ وُّلْدِهَا اِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِّنَ النَّارِ فَقَالَتْ اِمْرَأَةٌ وَاثْنَيْنِ فَقَالَ وَاثْنَيْنِ . (آئندہ:۱۲۴۹، ۱۳۱۰، ۷۳)

ترجمہ باب، کیا عورتوں کیلئے علیحدہ دن مقرر کیا جائے حضرت ابوسعید الخدری سے روایت ہے کہ عورتوں نے رسول اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ آپ کے حضور میں مرد ہم پر غالب رہتے ہیں اس لئے ہمارے لئے اپنے آپ کوئی دن مقرر فرما دیجئے چنانچہ آپ نے ان سے ایک دن کا وعدہ فرمایا جس میں آپ نے ان سے ملاقات کی، پھر آپ نے انہیں نصیحت کی اور انہیں کچھ احکام دئے، آپ کے ارشادات میں یہ تھا کہ تم میں کوئی عورت ایسی نہیں ہے جس کے تین بچے گزر چکے ہوں مگر یہ کہ وہ بچے اس کے لیے دوزخ سے حجاب ہو جائیں گے، اس پر ایک عورت نے عرض کیا، اور دو؟ آپ نے فرمایا، ہاں دو بھی!

مقصد ترجمہ ارشاد فرما رہے ہیں کہ عورتوں کو تعلیم دینے کی غرض سے کوئی خاص دن معین کرنا کیسا ہے یعنی جب تعلیم میں عموم مطلوب ہے تو پھر اس میں بعض ایام کے ساتھ عورتوں کے تخصیص درست ہے یا نہیں وجہ یہ ہے کہ تعلیم میں تعمیم منظور ہے اب مردوں کی مجلس میں تو عورتوں کی حاضری ممکن ہے لیکن اگر کوئی مجلس خاص عورتوں کیلئے ہے تو اس میں مردوں کی شرکت جائز نہ ہوگی اسلئے عورتوں کی مجلس کا جواز قابل بحث ہے۔

نیز یہ کہ جب تعلیم میں تعمیم مقصود ہے تو امام کا فریضہ ہے کہ ہر جماعت کے لئے تعلیم کا انتظام کرے، مانا کہ مردوں کے مسائل زیادہ ہیں اور انہیں مردانہ فرائض سے سبکدوشی کے لئے علم کی ضرورت زیادہ ہے لیکن بہت سے امور عورتوں سے بھی متعلق ہیں مثلاً خاوند اور اولاد کے حقوق کیلئے عورت کو علم کی ضرورت ہے، پھر مردوں کی مجالس میں گو عورتوں کو پردہ کے ساتھ حاضر ہونیکی اجازت ہے، لیکن اول تو انہیں حاضری میں تکلف ہوگا، دوسرے یہ کہ اگر وہ حاضر ہو بھی جائیں تو وہ اپنے مخصوص مسائل کے دریافت کرنے میں حجاب محسوس کریں گی۔

اسلئے امام بخاری ایک مستقل باب عورتوں کی تعلیم کے بارے میں منعقد فرمارہے ہیں اوراستفہامی شکل میں ترجمہ منعقد فرماکرزنانہ تعلیم کی اہمیت کوواضح کررہے ہیں۔

تشریح حدیث حدیث باب ترجمہ سے بالکل منطبق ہے کہ آپ نے عورتوں کی تعلیم کے بارے میں مستقل وقت دیااورانہیں مختلف باتیں بتلائیں ،معلوم ہوا کہ امام کوعورتوں کے لئے مستقل طور پرتعلیم کا انتظام کرناچاہئے جیسا کہ آپ نے فرمایا،ممکن تھا کہ آپ عورتوں کوبھی مردوں کی مجالس میں شرکت کا امرفرمادیتے اوروقت کی بچت ہوجاتی لیکن آپ نے ایسانہیں فرمایا بلکہ انہیں ایک خاص وقت عنایت کیا،اوراس میں انہیں تعلیم دی۔

حضرت ابوسعیدالخدری سے روایت ہے کہ عورتوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں شکایت کی کہ حضور مردہی آپ کوہمہ وقت گھیرے رہتے ہیں،ہمیں حاضری کی نوبت ہی نہیں آتی ،لہذا گزارش ہے کہ آپ اپنے ایام میں کوئی دن ہمارے لئے مقررفرمادیں،چنانچہ آپ نے عورتوں کی درخواست کوشرف قبولیت بخشتے ہوئے ایک دن مقرر فرمادیااوروعدہ کے مطابق تشریف لے جاکرانہیں نصیحت کی بہت سی باتیں بتلائیں،کچھ ضروری امورکاامربھی فرمایااور منجملہ ان کے یہ بھی ارشادفرمایا کہ اگرکوئی عورت اپنے آگے تین بچے بھیج چکی ہے تو وہ اس کے لئے حجاب نار بن جائیں گے،کسی عورت نے سوال کیا کہ حضور!دوکا کیاحکم ہے؟ آپ نے ارشادفرمایا کہ دوبھی حجاب ہیں۔

دراصل انسان کیلئے دووقت بڑی آزمائش کے ہوتے ہیں،ایک شدت غم،دوسرے شدت سرور،جب انسان پرغیرمعمولی خوشی کاغلبہ ہوتا ہے توپھولانہیں سماتا ہےاورشریعت کی حکم برداری سے بے نیاز ہوجاتا ہے،اسی طرح غمزدہ انسان کوبھی شدت غم میں کچھ اورنہیں سوجھتابس ہائے واویلا،شکوہ وشکایات اس کا وظیفہ بن جاتا ہے،احکام شرعیہ کی پرواہ نہیں رہتی بالخصوص عورت کیلئے بچہ کا صدمہ بہت سنگین ہوتا ہےاوروہ دیوانہ وار اول فول بکتی ہے اس لئے آپ نے جہاں اورباتیں ارشادفرمائیں وہاں خصوصیت کے ساتھ اس پرزیادہ زوردیا۔

حجاب نارکا مطلب یہ ہے کہ بچہ بضد ہوجائے گا کہ ماں کوجنت میں لے کرجاؤں گا یا یہ کہے گا کہ اگر فیصلہ ماں کیلئے جنت کانہیں ہے تومجھے بھی جہنم میں بھیج دواورچونکہ وہ معصوم ہے اس لے جنت ہی میں بھیجا جائیگا اور ماں کوبھی جنت ہی میں لیجائیگا بالغ اولادچونکہ خوداپنے حساب وکتاب میں مبتلا ہوگی اس لئے وہاں سفارش کا سوال ہی پیدانہیں ہوتالیکن بڑی اولادکی موت پرصدمہ پرصبرکا جوثواب ہوگاوہ اپنی جگہ ہے،بڑے کی موت کا صبرصرف ثواب کا باعث ہوتا ہےاوربچہ کی موت کاصبرحجاب نارکی صورت میں ظاہرہوگااسی صبر پرمدارہونیکی وجہ سے تین یادویاایک کی تعداد کا اعتبارنہیں ہے بلکہ مدارصبرہےاورصبربھی عند الصدمة الاولیٰ یعنی جب قلب سے مصیبت کا تصادم ہوتب صبرکرے صبرکانتیجہ حجاب نارہےخواہ بچے تین بھیجے ہوں یاایک ہی ہو۔ واللہ اعلم

(۱۰۲) حدثنا مُحَمَّدُبْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ

الْاَصْبَهَانِی عَنْ ذَکْوَانَ عَنْ اَبِی سَعِیْدٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ بِهٰذَا وَعَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْاَصْبَهَانِی قَالَ سَمِعْتُ اَبَا حَازِمٍ عَنْ اَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ ثَلَاثَةٌ لَمْ یَبْلُغُوا الْحِنْثَ . (آئندہ:۱۲۵۰)

ترجمہ | عبدالرحمٰن بن الاصبہانی نے حضرت ابوسعید خدری سے بواسطۂ ذکوان یہی حدیث نقل فرمائی ، اور عبدالرحمٰن بن الاصبہانی نے حضرت ابوہریرہ سے بواسطۂ ذکوان یہ بیان کیا کہ وہ تین بچے جو حد بلوغ کو نہ پہنچے ہوں۔

دوسری روایت کے فوائد | امام بخاری نے دوسری روایت دو فائدوں کے لئے ذکر کی ہے، ایک تو یہ کہ پہلی روات میں ابن الاصبہانی کا نام تھا اور اس روایت میں ان کا نام عبدالرحمٰن بھی آ گیا، دوسرا فائدہ یہ کہ پہلی روایت میں ثلثۃ من ولدہا لیکن اس کے ساتھ نابالغ ہونے کی قید نہیں ذکر ہوئی تھی جو مدار حکم ہے، اس روایت میں لم یبلغو الحنث کی قید بھی آ گئی۔

حنث کہتے ہیں ناشایاں کام کو اور چھوٹے بچے کا کوئی کام قابل گرفت نہیں ہوتا، وہ مرفوع القلم ہوتا ہے اور اس کا حجاب نار ہونا اس لئے ہے کہ ماں اور باپ دونوں کی محبت اس سے بے غرض ہوتی ہے، بڑے ہوکر اولاد سے اغراض متعلق ہو جاتی ہے، مثلاً یہ کہ بڑھاپے کا سہارا ہو جاتا ہے یا کم از کم بقاء نسل کا ذریعہ بنتا ہے اور انہیں اغراض کی وجہ سے کسی کی اولاد اگر نافرمان ثابت ہوتی ہے تو اس کی محبت آہستہ آہستہ گھٹنے لگتی ہے اس لئے بچے کا اعتبار زیادہ کیا گیا، گو بعض حالات میں بڑے کا صدمہ زیادہ ہوتا ہے لیکن وہ خود ہی ماخوذ ہوگا اس لئے حجاب نار نہ بن سکے گا، حجاب نار بننا صرف بچہ کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہ کی حدیث میں لم یبلغوا الحنث کی قید مذکور ہے۔ واللہ اعلم

[۳۶] بَابُ مَنْ سَمِعَ شَیْئًا فَلَمْ یَفْهَمْهُ فَرَاجَعَهُ حَتّٰی یَعْرِفَهُ

(۱۰۳) حَدَّثَنَا سَعِیْدُ بْنُ اَبِی مَرْیَمَ قَالَ اَنَا نَافِعُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنِیْ اِبْنُ اَبِی مُلَیْکَةَ اَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِیِّ ﷺ کَانَتْ لَا تَسْمَعُ شَیْئًا لَا تَعْرِفُهُ اِلَّا رَاجَعَتْ فِیْهِ حَتّٰی تَعْرِفَهُ وَ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ مَنْ حُوْسِبَ عُذِّبَ قَالَتْ عَائِشَةُ فَقُلْتُ اَوَلَیْسَ یَقُوْلُ اللّٰهُ تَعَالٰی فَسَوْفَ یُحَاسَبُ حِسَابًا یَّسِیْرًا قَالَتْ فَقَالَ اِنَّمَا ذٰلِکَ الْعَرْضُ وَلٰکِنْ مَنْ نُوْقِشَ الْحِسَابَ یَهْلِکْ . (آئندہ:۴۹۳۹،۶۵۳۶،۶۵۳۷)

ترجمہ | باب، جس شخص نے کوئی بات سنی پھر اس کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے دوبارہ پوچھا۔ حضرت نافع بن عمر نے فرمایا کہ مجھ سے ابن ابی ملیکہ نے حدیث بیان کی کہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جب کوئی ایسی بات سنتیں جو سمجھ نہ پاتیں تو اس کو مکرر دریافت کرتیں تا اینکہ سمجھ جاتیں، اور رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا جس شخص کا حساب لیا گیا وہ عذاب میں مبتلا ہو گیا، حضرت عائشہ فرماتی ہے کہ میں نے عرض کیا، کیا اللہ تعالیٰ فسوف یحاسب

حسابا یسیرا نہیں فرماتا؟ حضرت عائشہ نے کہا کہ آپ نے اس پر ارشاد فرمایا کہ یہ عرض کی صورت ہے لیکن جس شخص سے نامۂ اعمال کی بارے میں مناقشہ ہو گیا وہ ہلاک ہو گیا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد ظاہر ہے کہ سمجھنے کی غرض سے جو مراجعت ہو اس کی فضیلت بیان کرنی منظور ہے یعنی شاگرد استاذ کی بات کو اگر اچھی طرح نہ سمجھ سکا ہو تو اس کو چاہئے کہ شیخ سے مکرر استفسار کر کے اپنا اطمینان کر لے، مقاصد کے لحاظ سے ایسا کرنا لائق تحسین اور ایک حد تک ضروری ہے، یا یہ مطلب ہے کہ مراجعت میں عالم کی سوءِ ادبی اور متعلم کی تحقیر نہیں اس لئے نہ عالم کو ناگوار ہونا چاہیئے اور نہ متعلم کو حیا کرنا مناسب ہوگا، معلم کا فرض ہے کہ تعلیم اس طرح دے کہ متعلم مطمئن ہو جائے اور متعلم پر لازم ہے کہ بے سمجھے مجلس سے نہ اٹھے، اگر ایسا نہ ہو تو تعلیم کی افادیت ناقص رہے گی۔

ترجمہ کے ثبوت کے لئے حضرت عائشہ کا تکرار عمل کافی ہے جس پر کانت لا تسمع کی تعبیر دال ہے اور پیغمبر علیہ السلام کی تقریر اور آپ کا اس عمل پر تنبیہ نہ فرمانا اور انکار نہ کرنا بالکل کافی اور وافی ہے ترجمۃ الباب میں حتی تعرفہ کا لفظ بتا رہا ہے کہ سوالِ تعنت کی اجازت نہیں ہے۔

تشریح حدیث ارشاد فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی عادت تھی کہ اگر پیغمبر علیہ السلام کی کوئی بات سمجھ نہ آتی تو اسے دوبارہ پوچھ لیا کرتی تھیں اور جب تک سمجھ نہیں لیتیں برابر پوچھتی رہتیں، چنانچہ آں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا من حوسب عذب یعنی جس سے حساب ہونے لگے سمجھو وہ مصیبت میں پڑ گیا، حضرت عائشہ کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی کیونکہ بہ ظاہر یہ ایک نص صریح سے متعارض ہے، عرض کیا کہ خداوند قدوس تو۔

فسوف یحاسب حسابا یسیرا　　وہ آسان حساب لیا جائے گا اور خوش
وینقلب الی اھلہ مسرورا　　وخرم اپنے اہل کی طرف واپس ہوگا

فرماتا ہے اور آپ علی العموم من حوسب عذب فرمارہے ہیں یہاں من کا عموم باعثِ اشکال ہوا ایسے مواقع دوسرے اصحاب کو بھی پیش آئے ہیں کہ آپ کے ارشاد کا عموم ان کے لئے سوال کا باعث ہوا مثلا ایک بار آپ نے ارشاد فرمایا کہ اہل بدر اور اہل حدیبیہ میں سے کوئی جہنم میں نہ جائیگا، اس ارشاد کے عموم سے حضرت حفصہ کو اشکال پیش آیا، عرض کیا کہ قرآن کریم تو یہ بتلاتا ہے کہ نار سے ہر ایک کو واسطہ پڑے گا۔

وان منکم الا واردھا　　اور تم میں سے کوئی نہیں جس کا اس پر گزر نہ ہو۔

اس کے جواب میں نبی اکرم ﷺ نے آیت کریمہ کا اگلا ٹکڑا تلاوت فرمایا

ثم ننجی الذین اتقوا　　پھر ہم ان لوگوں کو نجات دینگے جو ڈر کر ایمان لائے
ونذر الظالمین فیھا جثیا　　اور ظالموں کو گھٹنوں کے بل اسی میں پڑا رہنے دینگے۔

بہر کیف حضرت عائشہ کو اشکال پیش آیا، آپ نے جواباً ارشاد فرمایا **انما ذلك العرض** یہ تو پیش کرنیکی صورت ہے یعنی حساب یسیر کا مطلب یہ ہے کہ نامۂ اعمال صرف پیش کیا جائیگا اس پر کسی طرح کی باز پرس نہ ہوگی۔

عرض کیا ہے؟

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ العزیز ارشاد فرماتے ہیں کہ اس جواب میں رسول اکرم ﷺ نے اشارہ فرمایا کہ حساب کی دو قسمیں ہیں ایک حساب لغوی جسے قرآن کریم میں حساب یسیر کہا گیا ہے اور دوسرا حساب عرفی ہے جس کا نام حساب مناقشہ ہے اور **من نوقش عذب** میں بھی یہی حساب مراد ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ العزیز کے اس ارشاد گرامی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عرض بھی حساب ہی کی ایک صورت ہے یعنی بندے کے گناہوں کو پیش کر کے اسے معاف کر دینا بھی ایک طرح کا حساب ہی ہے لیکن حساب مناقشہ بہت زیادہ خطرناک ہے، حساب مناقشہ کی صورت یہ ہے کہ بندے کی تقصیرات پیش کرنے کے بعد اس سے یہ بھی کہا جائے کہ تو نے ایسا کیوں کیا، جس شخص کے ساتھ حساب میں یہ صورت اختیار کی جائے گی اس کی خیر نہیں وہ ہلاک ہو گیا۔

ہلاک وتباہی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے عذاب نار ضرور ہی دیا جائیگا کیونکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک عقاب عاصی ضروری نہیں ہے لیکن تباہی وہلا کی کیلئے یہ بھی کیا کم ہے کہ خداوند قدوس اس سے مناقشہ فرمارہے ہیں کہ تجھے ایسا کرنے کی جرأت کیونکر ہوئی، یہ باز پرس خود اتنا بڑا عذاب اور اس قدر سخت مرحلہ ہے کہ جس میں ابتلاء کے بعد دل ودماغ کی تمام قوتیں معطل ہو جائیں گی، اللہ تعالیٰ مومنین کو اس سے نجات دے۔

علامہ سندھیؒ کا ارشاد

لیکن علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ **انماذلك العرض** کا مطلب یہ ہے کہ حساب یسیر جسے عرض کہتے ہیں حساب میں داخل ہی نہیں ہے اور عرض کا مطلب یہ ہے کہ مغفرت کی بشارت کے ساتھ بندے کے سامنے اس کی خطائیں پیش کی جائیں، رہا حساب تو وہ مناقشہ اور جرح سے خالی نہیں ہوتا اور جس کے ساتھ یہ صورت اختیار کر لی گئی اسکے ہلاک ہونے میں کوئی شبہ نہیں، آگے علامہ سندھی ارشاد فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہ کو دئے گئے جواب کا حاصل **من حوسب عذب** میں مجاز کا بیان کرنا نہیں ہے ورنہ تو **لکن من نوقش الحساب یھلك** جواب کیلئے کافی تھا اسکے ساتھ دوسرے جملے انما ذلک العرض کی ضرورت تھی اس دوسرے جملے کا ذکر بتلا رہا ہے کہ حساب یسیر عرض کا دوسرا نام ہے اور عرض حساب میں داخل نہیں ہے کیونکہ حساب کسی بھی طرح کا ہو مناقشہ سے خالی نہیں اور مناقشہ جس سے بھی ہو گیا سمجھو وہ ہلاک ہو گیا۔

لیکن حیرت ہے کہ علامہ سندی نے ایسی بات ارشاد فرمائی ہے کہ حساب یسیر حساب میں داخل نہیں ہے اور دلیل صرف یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو **انما ذلك العرض** کی ضرورت نہ تھی حالانکہ یہ بالکل واضح ہے کہ حضرت عائشہ کی تسکین اور تفہیم کے لئے اس کا اضافہ کیا گیا بلکہ ان کی تسکین خاطر اور اطمینان کے لئے یہ اضافہ ضروری تھا، یعنی تم حساب کی دونوں قسموں میں فرق کرو، ایک حساب مناقشہ ہے جس کا ذکر **من حوسب عذب** میں کیا گیا ہے، اور جس

آیت سے تمہیں تعارض نظر آ رہا ہے یہ وہ حساب نہیں بلکہ وہ حساب یسیر ہے جس میں صرف عرض کی صورت ہوگی، زجر وتوبیخ یا تنبیہ وتہدید کی نوبت اس میں نہ آئے گی۔ واللہ اعلم

[٣٧] بَابٌ لِيُبَلِّغِ الْعِلْمَ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ

قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ

(١٠٤) حدثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيْدٌ عَنْ اَبِي شُرَيْحٍ اَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِوبْنِ سَعِيْدٍ وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوْثَ اِلٰى مَكَّةَ ائْذَنْ لِي اَيُّهَا الْاَمِيْرُ اُحَدِّثْكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ الْغَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمِعَتْهُ اُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِيْ وَاَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ حِيْنَ تَكَلَّمَ بِهِ حَمِدَ اللّٰهَ وَاَثْنٰى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ اِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللّٰهُ وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ فَلَايَحِلُّ لِاَمْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِاَنْ يَّسْفِكَ بِهَا دَمًا وَلَا يَعْضِدَ بِهَا شَجَرَةً فَاِنْ اَحَدٌ تَرَخَّصَ لِقِتَالِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فِيْهَا فَقُوْلُوْا اِنَّ اللّٰهَ اَذِنَ لِرَسُوْلِهِ وَلَمْ يَاْذَنْ لَكُمْ وَاِنَّمَا اَذِنَ لِيْ فِيْهَا سَاعَةً مِّنْ نَهَارٍ ثُمَّ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْاَمْسِ وَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ فَقِيْلَ لِاَبِي شُرَيْحٍ مَاقَالَ عَمْرٌوقَالَ اَنَا اَعْلَمُ مِنْكَ يَااَبَا شُرَيْحٍ اِنَّ مَكَّةَ لَا تُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّابِدَمٍ وَّلَا فَارًّا بِخَرْبَةٍ. (آئندہ: ١٨٣٢، ٤٢٩٥)

ترجمہ باب، حاضرین کو غیر حاضروں تک علمی بات پہنچا دینی چاہئے، یہ بات حضرت ابن عباس نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے ابوشریح صحابی کا بیان ہے کہ انہوں نے عمرو بن سعید سے ارشاد فرمایا جبکہ وہ مکہ معظمہ کیلئے فوجیں روانہ کر رہا تھا، ارشاد فرمایا کہ امیر مجھے اجازت دیں، میں ایسی بات بیان کرنا چاہتا ہوں جو نبی اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے دن سے اگلی صبح کو ارشاد فرمائی تھی جسکو میرے دونوں کانوں نے سنا اور میرے دل نے محفوظ کیا اور میری آنکھوں نے دیکھا ہے جس وقت کہ آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا، آپ نے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان فرمائی، پھر ارشاد فرمایا کہ بے شک مکہ کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے، لوگوں نے حرام نہیں کیا، اسی لئے کسی ایسے شخص کو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ حلال نہیں ہے کہ وہاں کوئی خونریزی کرے یا وہاں کا کوئی درخت کاٹے، پھر اگر کوئی رسول اکرم ﷺ کے قتال کی وجہ سے رخصت حاصل کرنا چاہے تو تم یہ کہو کہ اللہ نے اپنے رسول کو اجازت دی تھی اور تمہیں اجازت نہیں دی اور میرے لئے بھی صرف دن کے ایک حصہ میں اجازت دی تھی، پھر آج اس کی حرمت کل کی حرمت کی طرح لوٹ آئی ہے اور چاہیئے کہ حاضر غیر حاضر تک بات پہنچا دے، حضرت ابوشریح سے کہا گیا کہ اس پر عمرو نے کیا کہا، فرمایا اس نے کہا کہ ابوشریح میں تم سے زیادہ جانتا ہوں بیشک مکہ نافرمانوں کو، خون اور چوری کرکے بھاگنے

والوں کو پناہ نہیں دیتا۔

مقصد ترجمہ اس باب میں امام بخاریؒ تبلیغ کے وجوب اور اس کی تعیم کا اثبات چاہتے ہیں، فرماتے ہیں کہ، اگر علمی مجلس میں کوئی دین کی بات کسی کے کان میں پڑی ہو اور وہ اس کے محفوظ کرنے میں بھی کامیاب ہو گیا ہو تو اسے غیر حاضر تک بات پہنچا دینی چاہئیے، حضرت شیخ الہند قدس سرہ' فرماتے ہیں کہ یہ ایک مستقل فریضہ ہے، سائل کے سوال یا ضرورت کے وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وقت اور ہر حال میں اس کی ادائیگی علماء کے ذمہ ہے، یہ بھی ضروری نہیں کہ پہلے علوم کی تکمیل ہی کرے بلکہ جتنی بات بھی اسے مل سکی ہے اسی کی تبلیغ کا فریضہ انجام دے، ترجمہ کے الفاظ حدیثِ باب سے ماخوذ ہیں۔

مناسبتِ ابواب یہ باب گویا تمام ابواب سابقہ کا نتیجہ ہے، یعنی پہلے دین کی باتیں سنو سمجھو اور پھر انہیں دوسروں تک پہنچاؤ، علامہ عینیؒ نے پچھلے ابواب سے مناسبت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام نے پچھلے باب میں متعلم کے استاذ سے سننے اور سمجھنے کے لئے مراجعت کو ثابت فرمایا تھا، گویا اس میں مراجع الیہ کی طرف سے مراجع کو تبلیغ کی جارہی ہے اور مراجع کی حیثیت بھی غائب ہی جیسی تھی یعنی مجلس میں حاضر ہونے کے باوجود گویا مجلس سے غائب ہے، ظاہر میں تو حاضر ہے مگر دل سے حاضر نہیں اسلئے بار بار پوچھنے کی نوبت آرہی ہے اس باب میں بھی یہ بیان کیا جارہا ہے کہ حاضر کو غیر حاضر تک بات پہنچانی چاہئے اس لئے دونوں باب ایک دوسرے سے مناسب ہو گئے، احقر کہتا ہے کہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ پہلے باب میں سامع نے اپنے معلم سے مراجعت کی تھی اس باب میں غیر کے سامنے مراجعت کا اثبات کیا جارہا ہے پہلی مراجعت سمجھنے کیلئے تھی اور یہ مراجعت سمجھانے کیلئے ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ پہلی مراجعت خود اپنے آپ کو سمجھانے کی غرض سے تھی اور یہ مراجعت دوسروں کو سمجھانے کے لئے ہے، بہر کیف اس طرح دونوں ابواب میں مناسبت ہے۔

حدیث باب فرماتے ہیں کہ جب عمرو بن سعید حضرت ابن زبیر کے مقابلہ پر مکہ فوجیں بھیجنے لگا تو حضرت ابوشریح نے ارشاد فرمایا، حضرت ابوشریح مشہود صحابی ہیں، صورت واقعہ یہ تھی کہ حضرت معاویہ نے اپنی زندگی میں اپنے خلیفہ کا انتخاب کرنے کے لئے ممالک اسلامیہ سے نمائندہ کانفرنس منعقد کی اور اس وقت کئی نام پیش ہوئے جن میں یزید کا نام بھی تھا بالآخر قرعۂ فال اسی کے نام پر پڑا، یزید اگر چہ اپنے کردار کے اعتبار سے مضبوط نہ تھا، لیکن انتظامی صلاحیت اور حاکمانہ استعداد کے لحاظ سے پیش کردہ ناموں میں یہ زیادہ مستحق تھا اس لئے کہ خلیفہ کے اپنے کردار سے اتنی بحث نہیں ہوتی جتنی امور خلافت کی قابلیت کی ضرورت ہوتی ہے اس انتخاب کے بعد حاضرین نے جن میں بلاد اسلامیہ کے گورنران بھی تھے اس کی خلافت پر بیعت کر لی، اس کے بعد دوسرے شہروں میں گورنروں کی معرفت وہاں کی باشندوں سے بیعت لی گئی، مدینہ کے گورنر نے اہل مدینہ سے بیعت لی، اہل مدینہ نے قبول کر لیا لیکن حضرت

حسین، حضرت ابن زبیر، محمد بن ابی بکر اور ابن عمر نے بیعت سے انکار کر دیا، حضرت معاویہ کی وفات کے بعد یزید ان حضرات کی طرف متوجہ ہوا، محمد بن ابی بکر، حضرت معاویہ کی زندگی ہی میں وفات پا گئے، حضرت ابن عمر، حضرت معاویہ کے بعد بیعت ہو گئے، حضرت حسین کوفہ والوں کی دعوت پر کوفہ چلے گئے اور حضرت ابن زبیر نے مکہ پہنچ کر پناہ لی اور پوری طرح معاملات سنبھال لئے، جب یزید نے یہ دیکھا تو مدینہ کے گورنر عمرو بن سعید کو حکم دیا کہ ابن زبیر مکہ میں خلافت کا اعلان کر رہے ہیں ان سے قتال کیلئے لشکر روانہ کیا جائے حضرت ابوشریح نے اس وقت ارشاد فرمایا۔

حضرت ابوشریح کا فریضہ تبلیغ حضرت ابوشریح نے اس وقت فرمایا کہ امیر مجھے اجازت دیں، میں ایک حدیث سنانا چاہتا ہوں، اجازت طلب کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ دستور زمانہ کے مطابق امراء کے یہاں ہر شخص کو لب کشائی کی اجازت نہیں ہوتی، بالخصوص ان کاموں میں جنکو وہ اپنے حقوق میں مداخلت شمار کرتے ہیں، دوسرے یہ کہ مجلس کے آداب میں بھی صدر کی اجازت ضروری ہوتی ہے، تیسری اور سب سے اہم بات یہ کہ اس طرح بات کہنے میں قبولیت کی زیادہ توقع ہو جاتی ہے۔

بہرکیف حضرت ابوشریح نے فرمایا کہ میں ایسی حدیث بیان کرنا چاہتا جو رسول اکرم ﷺ نے فتح مکہ سے اگلے دن ارشاد فرمائی تھی اس پر مجھے پورا پورا یقین ہے اور جس وقت آپ یہ ارشاد فرما رہے تھے، تو میرے کان ہی نہیں بلکہ میں ہمہ تن گوش تھا اور میری نگاہیں اس ارشاد کے وقت چہرۂ مبارک پر جمی ہوئی تھیں اور اس ارشاد کی میرے دل نے پوری حفاظت کی ہے، آپ نے پہلے خداوند قدوس کی حمد وثنا بیان کی اور پھر ارشاد فرمایا کہ دیکھو مکہ کو اللہ نے حرم بنایا ہے، یہ کسی بندے کا بنایا ہوا حرم نہیں ہے، وحی خداوندی سے اس کی حرمت ثابت ہے، حضرت ابراہیمؑ کی طرف جو نسبت کی جاتی ہے۔

ان ابراهيم حرم مكة وانا احرم مابين لا بتي المدينة : بے شک ابراہیم نے مکہ کو حرم بنایا تھا اور میں مدینہ کے دونوں پہاڑیوں کے درمیانی حصہ کو حرم قرار دیتا ہوں۔

اس نسبت کا یہ مطلب نہیں کہ ابراہیم نے حرم بنایا بلکہ حرم خدا کا بنایا ہوا ہے، طوفان نوح سے وہ آثار ختم ہو گئے تھے، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسکی تجدید فرمائی اور اعلان کیا کہ بحکم خداندی زمین کا یہ حصہ حرم ہے، غرض اسکی حرمت وحی خداوندی سے ہے اس لئے کسی بندے کے لئے اسکی حرمت کا ختم کرنا جائز نہیں ہے ہاں اگر حرمت کسی بندے کی طرف سے ہوتی تو دوسرا شخص اس کی حرمت کو ختم کرنے کا مجاز ہو سکتا تھا لیکن اللہ کی حرمت کے بعد کسی ایسے شخص کو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ درست نہیں ہے کہ اس کی حرمت کو ختم کرتے ہوئے کوئی اقدام کرے، انسان کی خوں ریزی تو بہت بڑی بات ہے، درختوں تک کو کاٹنا ہی نہیں جھانگنا بھی ناجائز ہے۔

آگے ارشاد فرماتے ہیں "اگر کوئی یہ کہے کہ بے شک عزیمت تو قتال نہ کرنے ہی میں ہے لیکن اگر ضرورت

پڑے تو قتال بھی کر سکتے ہیں اور جنگ بھی درست ہے جیسا کہ رسول اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے موقع پر ضرورت کی وجہ سے قتال فرمایا تھا، اگر حرم مکہ میں ضرورت کے وقت بھی قتال کرنا درست نہ ہوتا تو رسول اکرم ﷺ ایسا کیوں فرماتے؟ ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ خداوند قدوس نے اپنے رسول کو ایک مخصوص وقت کے لئے اجازت دی تھی لیکن تمہیں اجازت نہیں ہے، تم پیغمبر نہیں ہو اور پھر پیغمبر کو بھی صرف ایک دن کیلئے یعنی یوم فتح میں صبح سے عصر تک کیلئے اجازت دی گئی، عصر کے بعد پھر حرمت لوٹ آئی، رسول اکرم ﷺ اللہ تعالی کے وزیر خاص اور اس کی آخری آواز تھے، آپ کے ذریعہ بیت اللہ کی تطہیر کا کام انجام پانا تھا، کفار نے بیت اللہ کو بیت الاصنام بنا رکھا تھا اور اس پر یہ دعویٰ تھا کہ ہماری ملت ابراہیمی ملت ہے، حالانکہ وہ پکے موحد اور حنیف تھے اور یہ شریک ٹھہراتے تھے، پھر اگر پیغمبر علیہ السلام کو بھی اس کی اجازت نہ ملتی تو بیت اللہ کی تطہیر کا سامان عالم اسباب میں کس طرح ہوتا، دوسری بات یہ کہ آپ کو بھی قتال کے خصوصی اختیارات ایک تاریخ میں اور وہ بھی چند گھنٹوں کے لئے دیئے گئے تھے اس لئے آپ کے بعد کسی بھی انسان کو یہ حلال نہیں ہے کہ وہ مکہ کو جنگ کا میدان بنائے۔

اس پورے ارشاد کو سنانے کے بعد حضرت ابوشریح نے فرمایا کہ آپ نے اس خطاب کے بعد یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ حاضرین، غائبین تک یہ بات پہنچادیں، میں وہاں حاضر تھا اور تو غیر حاضر اس لئے میں آپ کا یہ ارشاد سنا کر اپنا فرض منصبی ادا کر رہا ہوں اور تو اپنے معاملہ کا خود ذمہ دار ہے، پھر حضرت ابوشریح سے پوچھا گیا کہ اس پر عمرو بن سعید نے کیا جواب دیا، آپ نے فرمایا اس نے یہ کہا کہ بات تو تسلیم ہے انکار کیسے کر سکتا تھا، صحابی کا سنا ہوا قولِ رسول، قرآن کریم کی طرح قطعی الثبوت ہے، صحابی کے بعد جب وہ بات تابعی تک پہنچتی ہے تو کمزوری آجاتی ہے اور پھر حدیث کی قسمیں ہوجاتی ہیں، اس لئے انکار تو کر نہیں کر سکتا، لیکن کہتا ہے کہ ابوشریح بات تسلیم ہے مگر اس کی تشریح ہم سے پوچھو حرم عاصی کو اور خون یا چوری کر کے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا۔

اس کا یہ جواب کلمة حق ارید بها الباطل کا مصداق ہے اس لئے کہ مسئلے دو الگ الگ ہیں ایک مکہ پر فوج کشی کا مسئلہ ہے دوسرے مجرم کو حدود حرم میں سزا دینے کی بات ہے، معاذ اللہ ابن زبیر نہ فار بالدم ہیں نہ فار بالخربة، اس لئے اس کا یہ جواب بالکل غلط اور باطل ہے، وہ صاحب مناقب صحابی ہیں، بڑے بڑے مرتبے والے ہیں، ان کے آثار و اوصاف سے کتابیں پر ہیں اس لئے اس کی یہ بات درست نہیں۔

حدود حرم میں قصاص کا مسئلہ احناف اور شوافع کا مختلف فیہ مسئلہ ہے، حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قصاص لینا درست ہے لیکن احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے بلکہ کوئی صورت ایسی اختیار کی جائے گی کہ وہ حرم سے نکلنے پر مجبور ہوجائے، ہاں اطراف کا قصاص حرم میں بھی لیا جا سکتا ہے کیونکہ وہ معاملہ مال کا ہوجاتا ہے، اس حدیث سے حضرت ابوشریح کی یہ منقبت بھی ظاہر ہوئی کہ انہوں نے حاکم جبار کے سامنے بھی فریضہ تبلیغ کی ادائیگی میں دریغ نہیں فرمایا۔

حدیث میں فاراً ابخربة کے الفاظ ہیں خربة بالفتح چوری اور بالضم فاسد، دوسرا نسخہ خزیة بمعنی رسوائی ہے، خربۃ اونٹ کی چوری کے لئے اصل ہے بعد میں ہر چوری کو خربہ کہنے لگے۔

(۱۰۵) حدثنا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ اَبِي بَكْرَةَ ذَكَرَ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فَاِنَّ دِمَاءَ كُمْ وَاَمْوَالَكُمْ قَالَ مُحَمَّدٌ وَاَحْسَبُهُ قَالَ وَاَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هٰذَا فِيْ شَهْرِكُمْ هٰذَا اَلَالِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبَ وَكَانَ مُحَمَّدٌ يَقُوْلُ صَدَقَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ كَانَ ذٰلِكَ اَلَا هَلْ بَلَّغْتُ مَرَّتَيْنِ. (گذشتہ:۶۸)

ترجمہ حضرت ابوبکرہ نے رسول اکرم ﷺ کا ذکر کیا، آپ نے فرمایا بلاشبہ تمہاری جانیں اور تمہارے اموال اور محمد بن سرین نے کہا میرا گمان ہے کہ آپ نے یہ بھی فرمایا تمہاری آبروئیں تم پر اسی طرح حرام ہیں جس طرح آج کے دن اس مہینہ میں ہیں، خبردار! حاضر غائب تک یہ بات پہنچادے محمد بن سیرین فرماتے تھے کہ رسول اکرم ﷺ نے سچ ارشاد فرمایا ایسا ہی ہوا، آگاہ رہو یعنی پورے طور پر میری طرف متوجہ ہوجاؤ اور جواب دو کیا میں نے فریضہ تبلیغ ادا کردیا، آپ نے دوبار یہ ارشاد فرمایا۔

تشریح حدیث آپ نے حجۃ الوداع میں یہ خطبہ دیا تھا من جملہ اس کے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تمہارے جان و مال کی حرمت کوئی آج کے دن اور اس مہینہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ حرمت دائمی ہے، اور ہر وقت اور ہر زمانے کے ساتھ ہے، فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں ان محرمات میں اعراض کا بھی لفظ ہے، اس کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ حاضرین غائبین تک یہ بات پہنچادیں، محمد بن سیرین فرماتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد صحیح ثابت ہوا اور حاضرین نے اپنے علم کو غائبین تک پہنچانے میں پوری پوری جدوجہد کی اور غائبین نے ان سے آپ کے کلمات طیبات سن کر صدہا مسائل کا استنباط فرمایا۔

الاھل بلغت مرتین . یعنی آپ نے دوبارا اپنے فریضہ تبلیغ کی ادائیگی پر حاضرین سے شہادت طلب فرمائی اور بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے تین مرتبہ یہ شہادت طلب کی۔

[۳۸] بَابُ اِثْمِ مَنْ كَذَبَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ

(۱۰۶) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِيْ مَنْصُوْرٌ قَالَ سَمِعْتُ رِبْعِيَّ بْنَ حِرَاشٍ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عَلِيًّا يَقُوْلُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَكْذِبُوْا عَلَيَّ فَاِنَّهٗ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ .

ترجمہ باب، اس انسان کے گناہ کا بیان جس نے رسول اکرم ﷺ پر جھوٹ باندھا، ربعی بن حراش کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی کو یہ فرماتے سنا کہ رسول اکرم ﷺ نے یہ فرمایا ہے کہ تم مجھ پر جھوٹ نہ باندھو کیونکہ جو شخص مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ جہنم میں جائے گا۔

مقصد ترجمہ اوپر سے یہ بیان چل رہا ہے کہ جس طرح تعلم ضروری ہے اسی طرح تعلیم بھی ضروری ہے لیکن ظاہر ہے کہ جس طرح تعلم بغیر سمجھے مفید نہیں اسی طرح تعلیم بھی بغیر سمجھے درست نہ ہوگی اسی لئے پچھلے ابواب میں فرمایا جا چکا ہے کہ جب طالب علم کی سمجھ میں کوئی بات نہ آوے تو وہ اس سلسلہ میں تساہل سے کام نہ لے بلکہ استاذ سے مراجعت کرلے اور اس بارے میں کسی قسم کی جھجک یا دوسری چیزوں کو کام میں نہ لاوے نیز اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تاکید ہے کہ علم اپنی ذات تک محدود نہ رکھا جائے، بلکہ جو کچھ سیکھا ہے، اسے دوسروں تک پہنچانے کی پوری پوری کوشش اور سعی کرے، اس سلسلہ میں ضرورت یا سائل کے سوال کا انتظار بھی درست نہیں ہے، بلکہ یہ عالم کا مستقل فریضہ ہے، ورنہ اگر تعلیم کا سلسلہ بند ہو گیا تو عالموں کے بعد جہالت کو فروغ ہوگا، دین میں جھوٹی باتیں اور غلط فتوے رواج پائیں گے اس لئے تعلم کے برابر تعلیم وتبلیغ کی بھی اہمیت ہے لیکن اس کے اندر یہ صورت بھی ممکن ہے کہ تبلیغ کے شوق میں کوئی غلط بات انسان اپنی زبان سے نکال بیٹھے اور اس طرح پیغمبر علیہ السلام کی طرف کوئی غلط چیز منسوب ہو جائے کیونکہ جب کوئی انسان مقبول القول ہوتا ہے تو یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ زور بیان میں صحیح اور غلط کی تمیز کھو بیٹھتا ہے اس لئے اس باب سے امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف کسی چیز کے انتساب میں پوری احتیاط، کامل یقین اور تثبت کی ضرورت ہے اگر احتیاط نہ کی گئی تو نیکی برباد گناہ لازم کی صورت ہو جائیگی، اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے چند روایات پیش کی ہیں، پہلی روایت امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کی ہے جس میں کذب سے صراحت کے ساتھ نہی فرمائی گئی ہے اور جھوٹ بولنے والے کے لئے دوزخ کی وعید سنائی گئی ہے چونکہ باب کا مقصد بھی اسی چیز کا اثبات ہے، اسی لئے امام بخاری نے پہلا درجہ اسی روایت کو دیا، دوسرے درجہ پر امام بخاری نے حضرت زبیرؓ کی روایت کو ذکر فرمایا جس میں حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی عادت کا ذکر ہے کہ وہ رسول اکرم ﷺ پر کذب کے ڈر سے احادیث کے بیان میں ڈرتے تھے، مبادا کوئی غلط بات زبان سے نکل جائے اور پکڑے جائیں تیسرے درجہ پر حضرت انسؓ کی روایت ہے جو حضرت زبیر کی روایت سے پیدا ہو سکنے والی غلطی کا، سد باب ہے یعنی صحابہ کرام کا یہ خوف اور ان کی یہ احتیاط اصل تحدیث سے مانع نہ تھی بلکہ اس سلسلہ میں وہ غلطی تک پہنچا دینے والی کثرت اور بے احتیاطی سے بچتے تھے، چوتھے درجہ پر حضرت سلمہ ابن اکوع کی روایت ہے جس میں صرف قول ہی کا تذکرہ ہے فعل کا نہیں، وجہ یہ ہے کہ حجت اور تمسک کے موقعہ پر دراصل قول ہی کسی قید کے بغیر کام دیتا ہے کیونکہ فعل تو کبھی کبھی فاعل کیساتھ بھی خاص ہو جاتا ہے اور پھر سب سے اخیر میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت لائے

ہیں جو پہلی حدیث کی طرح مقصد باب کے لئے صریح ہے نیز قول وفعل دونوں کو عام ہے، حضرت سلمہ کی حدیث کو درمیان میں لانیکا یہ بھی مقصد ہوسکتا ہے کہ تم یہ نہ سمجھ لینا کہ وعید صرف قول کے لئے ہے بلکہ کذب علی النبی کے سلسلہ میں قول وفعل دونوں کا حکم یکساں ہے جیسا کہ تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے اسی طرح حضرت ابو ہریرۃؓ کی آخری روایت میں ایک اور عموم بھی ہے کہ جس طرح رسول اکرم ﷺ کی طرف یقظہ کی حالت میں غلط نسبت حرام ہے اسی طرح منام کی حالت میں بھی آپ کی طرف غلط نسبت حرام ہوگی۔

حضرت علیؓ کی روایت سب سے پہلے حضرت علی کی روایت لا رہے ہیں، ارشاد فرمایا جا رہا ہے کہ تم میرے اوپر جھوٹ مت بولنا، جھوٹ ہر خلاف واقعہ بات کو کہتے ہیں خواہ وہ عمداً ہو یا سہواً معتزلہ نے اس کے ساتھ عمداً کی قید بھی لگائی ہے، آپ نے بہر کیف یہ فرمایا کہ تم میرے اوپر جھوٹ مت بولنا خواہ اس کا تعلق عمل سے ہو یا قول سے یا آپ کی تقریر سے کیونکہ یہ جھوٹ کوئی معمولی چیز نہیں ہے بلکہ جو میری طرف جھوٹ منسوب کرے گا وہ جہنم میں داخل ہوگا، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے یہ وعید ہے، اول تو جھوٹ مطلقاً حرام ہے، دین کے معاملہ میں ہو یا دنیا کے معاملہ میں، عبادات سے متعلق ہو یا معاملات سے اور اگر اس کا تعلق آپ کی ذاتِ اقدس سے ہو جائے تو حرمت میں اور شدت آجاتی ہے، ارشاد ہے۔

اِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى النَّاسِ — میرے اوپر جھوٹ بولنا دوسرے لوگوں پر جھوٹ بولنے جیسا نہیں ہے۔

یعنی آپ کے اوپر جھوٹ بولنا بہت ہی زیادہ برا ہے۔ اس کا انجام بس جہنم ہی ہے[۱] خواہ آپ کا کچھ بھی ارادہ ہو۔ اگر آپ کسی شخص کو روکنے کے لئے بھی اس جرم کا ارتکاب کر رہے ہیں تو وہ بھی ایسا ہی برا ہے جیسا کہ کسی کو نیک کی ترغیب دینے کے لئے اس کا ارتکاب کریں، یہ دونوں جرم ہونے میں اور ایسا ہی اس جرم کی سزا میں برابر ہیں۔

ایک غلط فہمی اور اسکا ازالہ لاتکذبوا علی میں تعمیم ہے، افعال یا اقوال سے متعلق ہو یا آپ کی تقریر سے یعنی آپ کے سامنے ایسا ہوا اور آپ خاموش رہے ہوں، پھر معاملہ حلال وحرام کا ہو یا ندب وکراہت اور اباحت کا ہو اور گھڑنے کا مقصد دین کی خدمت ہو یا دین میں رخنہ اندازی۔

بہر صورت کذب علی النبی کذب قرار دیا جائیگا اور اس کی وہی سزا ہوگی جو ان احادیث میں مذکور ہے، اس مسئلہ میں بعض متشددین نے افراط اور بعض متساہلین نے تفریط سے کام لیا ہے، ابو محمد جوینی اور ان جیسے دوسرے علماء

---

[۱] فلیلج النار ارشاد فرمایا جا رہا ہے اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک معنی تو یہ ہیں کہ ایسے شخص کا ٹھکانہ جہنم ہوگا، دوسرے معنی تہدید کے ہیں یعنی تمہیں میرے اوپر جھوٹ بولنے کے مقابلہ پر آگ میں داخل ہونا گوارہ ہونا چاہیے، پہلے معنی اخبار کے ہیں یعنی انشاء بمعنی خبر ہے، اور دوسرے معنی میں انشاء اپنی اصل پر ہے۔ ۱۲

تو کذب علی النبی کو کفر قرار دے رہے ہیں، یہ بڑی زیادتی ہے **فلیتبوّا مقعدہ من النار** میں نہ تو خلود فی النار کا ذکر ہے اور نہ تبوأ فی النار یعنی جہنم میں ٹھکانا بنانا خلود کو مستلزم ہے اور اگر خلود کا لفظ بھی ہوتا تب بھی اس کے معنی مکث طویل کے ہوتے جس طرح آیت کریمہ **ومن یقتل مؤمنا متعمداً فجزاءہ جھنم خالداً فیھا** میں اہل سنت کا مختار ہیں۔

اسی طرح کچھ اور لوگ بھی اس سلسلہ میں غلط فہمی کا شکار ہیں کہتے ہیں کہ ترغیب وترہیب کے باب میں توسع ہے یعنی اگر کوئی شخص دین کو فروغ دینے اور فائدہ پہنچانے کی غرض سے کذب کا عمل کرتا ہے تو اس کے لئے اجازت ہے بلکہ بعض حضرات نے تو اسے مستحسن قرار دیا ہے اور انکی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں **من کذب علی** فرمایا گیا ہے کذب کے بعد علی کے صلہ نے بتلا دیا کہ اگر کذب کا مقصد نقصان پہنچانا نہ ہو تو اس کا یہ حکم نہیں ہے بلکہ ایسا کذب کذب للرسول ہے کذب علی الرسول نہیں، لیکن یہ عربی زبان سے ناواقفیت کی دلیل ہے، کیا وہ یہ نہیں جانتے کہ دین کے بارے میں کسی بھی طریقے کا کذب، کذب علی اللہ کے مرادف ہے اور اللہ پر جھوٹ بولنا مطلقاً حرام ہے خواہ ترغیب وترہیب سے متعلق ہو یا اصل احکام سے۔

اس جماعت کے ہاتھ میں جو ترغیب اور ترہیب کے باب میں توسع کر رہی ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت ہے جس کو مسند بزاز میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے۔

من کذب علی لیضل بہ الناس (فتح: ج:۱، ص:۱۷۸) جس نے لوگوں کو گمراہ کرنیکے لئے جھوٹ بولا۔

اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ اگر میرے اوپر جھوٹ بولنے والے کا مقصد لوگوں میں گمراہی پھیلانا ہے تو اس کا انجام وہی ہے لیکن اگر مقصد گمراہی پھیلانا نہیں ہے تو یہ وعید اس کے لئے نہیں ہے۔

حدیث بزاز سے استدلال کئی وجوہ سے درست نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ محدثین کرام نے اس حدیث کے وصل وارسال میں اختلاف کیا ہے، دارقطنی اور حاکم نے اس کے ارسال کو ترجیح دی ہے، دوسری بات یہ ہے کہ **لیضل** کا لام لام عاقبت ہے، یہ لام علت کا نہیں ہے جیسا کہ آیت کریمہ:

فمن اظلم ممن افتریٰ علی اللہ کذباً	پس اس سے زیادہ ظالم کون ہے جس نے اللہ پر
لیضل الناس بغیر علم	جھوٹ باندھا تا کہ لوگوں کو بغیر علم گمراہ کرے۔

کا، لام باتفاق مفسرین انجام کار پر تنبیہ کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر افتراء کا نتیجہ گمراہی پھیلانے کے سوا اور کچھ نہیں ہے، یہاں کوئی بے وقوف سے بیوقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ اگر لوگوں کو گمراہ کرنا مقصد نہ ہو تو افتراء علی اللہ میں مضایقہ نہیں، اب بتایئے کہ **کذب علی الرسول لیضل الناس** اور **افتراء علی اللہ لیضل الناس** میں کیا فرق ہے کہ وہ تو حرام ہے اور یہ جائز بلکہ مستحسن، خداوند کریم مسلمانوں کو اس جہالت سے بچائے، دراصل

یہ لام علت کیلئے ہے ہی نہیں بلکہ صیرورت کے لئے ہے۔

امام طحاوی کا ارشاد امام طحاوی ارشاد فرماتے ہیں کہ بیان کا ایک اسلوب ہے کہ کسی عام کے عموم سے بغرض تاکید اس کے کسی خاص فرد کو علیحدہ کر کے پیش کیا جائے، پس اس حدیث میں لیضل الناس کی تصریح اس عمل کی مزید تقبیح اور تشنیع پر تنبیہ کی غرض سے ہے، تخصیص حکم کیلئے نہیں، خوب سمجھ لیں یہ ایسا ہے جیسا کہ آیت ربو میں اضعاف مضاعفہ کا خصوصی ذکر یا آیت قتل میں لا تقتلوا اولادکم میں املاق کی قید مذکور ہے چنانچہ لا تاکلوا الربو' أضعافا مضاعفة کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دوچند، سہ چند، سود کھانا تو حرام ہے اور برابر سرابر ہو یا اصل مال سے کچھ کم ہو تو کچھ مضائقہ نہیں، اسی طرح لا تقتلوا اولادکم خشیة املاق میں املاق کی قید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ فقر و فاقہ کے اندیشہ سے تو اولاد کا قتل حرام رہے گا اور اس اندیشہ کے بغیر قتل جائز ہوگا، بلکہ مذکورہ صورت میں اس جرم کے مزید سنگین ہونے پر تنبیہ ہو رہی ہے۔

اسی طرح یہاں بھی کذب کا ایک خاص فرد لیضل به الناس کو ذکر میں خاص کر دیا گیا ہے یعنی کذب علی النبی تو کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہوسکتا خصوصاً اس صورت میں جبکہ مقصد بھی کذب سے لوگوں کو گمراہ کرنا ہو۔

(۱۰۷) حدثنا اَبُو الْوَلِيْدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ اِنِّي لَا اَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ قَالَ اَمَا اِنِّي لَمْ اُفَارِقْهُ ولكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ .

ترجمہ حضرت عبداللہ بن زبیر اپنے والد زبیر سے روایت فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے والد حضرت زبیر سے یہ دریافت کیا کہ اباجان میں آپ کو رسول اکرم ﷺ کی احادیث اس طرح بیان کرتے ہوئے نہیں دیکھتا جیسا کہ فلاں فلاں کرتے ہیں، آپ نے فرمایا آگاہ رہو میں رسول اکرم ﷺ سے جدا نہیں ہوا لیکن میں نے آپ کو یہ ارشاد فرماتے سنا ہے جو شخص میرے اوپر جھوٹ بولے گا وہ اپنا ٹھکانہ آگ میں بنالے۔

تشریح حدیث حضرت ابن زبیر اپنے والد سے عرض کرتے ہیں کہ اباجان! میں آپ کی زبان سے پیغمبر علیہ السلام کی روایات اور احادیث اس کثرت سے نہیں سنتا جیسا کہ اور اصحاب بیان فرماتے ہیں؟ یعنی کیا آپ کو صحبت کم ملی ہے یا ارشادات کم سنے ہیں یا ایسا ہے کہ ارشادات آپ کو محفوظ نہیں ہیں، فرمایا، بیٹا! اچھی طرح سمجھ لو، میں پیغمبر علیہ السلام سے الگ نہیں ہوا، یہ مطلب نہیں کہ بالکل ہی الگ نہیں ہوئے الگ تو یقیناً ہوئے، حبشہ بھی تشریف لے گئے تھے۔

تو پہلی بات کا جواب تو یہ دیدیا کہ صحبت تو طویل ہے اور جب صحبت طویل ہے تو سماع بھی زیادہ ہے اور زیادہ سماع کا تقاضہ یہ تھا کہ دوسرے حضرات کی طرح میرے بیان میں بھی احادیث کی کثرت ہوتی لیکن ایسا نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ میں نے پیغمبر علیہ السلام کو یہ فرماتے سنا ہے کہ من کذب علی فلیتبوأ مقعده من النار یعنی کثرتِ روایات سے یہ بات روک رہی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کی طرف مبادا غلطی سے کوئی بات منسوب ہو جائے اور وہ آپ کی فرمودہ نہ ہو، اس روایت میں تعمد کی قید نہیں ہے، لیکن بے احتیاطی بہر حال درست نہیں یعنی بلا ارادہ بھی اگر نسبت ہوگئی تو خطرہ ہے، وجہ اسکی یہ ہے کہ مانا کہ بلا ارادہ شرعی مواخذہ نہیں ہے لیکن جب ایک شخص جانتا ہے کہ تکثیر میں بلا ارادہ غلط بیانی ہو سکتی ہے اور غلط بیانی خطرہ سے خالی نہیں تو ایسی حالت میں احتیاط سے کام نہ لینا ایک اختیاری چیز سے غیر اختیاری چیز کو پیدا ہونے کی گنجائش دینا ہے، اس لئے نہ میں اکثار کرتا ہوں اور نہ خطرہ مول لیتا ہوں۔ واللہ اعلم

(۱۰۸) حَدَّثَنَا اَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيْزِ قَالَ قَالَ اَنَسٌ اِنَّهُ لَيَمْنَعُنِيْ اَنْ اُحَدِّثَكُمْ حَدِيْثًا كَثِيْرًا اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ

ترجمہ حضرت انس ارشاد فرماتے ہیں کہ مجھے زیادہ حدیثیں بیان کرنے سے یہ بات روکتی ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا ہے جو شخص جان بوجھ کر میرے اوپر جھوٹ بولے گا وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔

تشریح حدیث یہ تیسری روایت ہے، دوسری روایت سے ترجمہ کی مطابقت ظاہر تھی، حضرت ابن زبیر کی روایت سے استدلال بایں معنی ہے کہ نقل روایت میں اکابر صحابہ کی احتیاط بیان فرمادی اور حضرت ابن زبیر کی روایت کے بارے میں انتہائی احتیاط کی وجہ سے حضرت عبداللہ بن زبیر کو پوچھنے کی نوبت آئی کہ آپ ایسا کیوں کرتے ہیں؟ تیسرے نمبر پر حضرت انس کی یہ روایت لا رہے ہیں، حضرت انس رضی اللہ عنہ نے دس سال پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت اٹھائی ہے، سفر و حضر میں ساتھ رہے اور کثرتِ صحبت کے نتیجہ میں جسقدر روایات ان سے منقول ہونی چاہئے تھیں اس قدر نہیں ہیں، اس کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت انس اور ان جیسے محتاط صحابہ کرام کا طرز عمل یہ نہ تھا کہ روایت بیان ہی نہ کرتے تھے بلکہ اکثار سے بچتے تھے کیونکہ اگر اکثار میں بے احتیاطی کا خطرہ ہے تو خاموشی اختیار کرنے میں کتمان علم پر جو وعید آئی ہے اس کا سخت خطرہ موجود ہے، چنانچہ ارشاد ہے۔

من سئل عن علم فکتمه الجم یوم القیامة بلجام من نار (ابن ماجہ باب من سئل عن علم ص ۲۳)

جس شخص سے علم کی کوئی بات پوچھی گئی اور اس نے اسے چھپالیا تو قیامت کے دن اس کے آگ کی لگام ڈالی جائیگی۔

لہٰذا احتیاط کے ساتھ جہاں حدیث بیان کرنے کی ضرورت ہوتی وہاں بیان فرمادیتے عام طور پر تو معمول یہ

تھا کہ جس کسی نے مسئلہ پوچھا حکم بتلا دیا اعتماد کی بنا پر لوگوں کو تشفی ہو جاتی تھی، حدیث بیان کرنے کی ضرورت بھی نہ پڑتی البتہ احادیث کم بیان کرنے کا عذر فرمادیا کہ علم روایت کے باوجود کثرتِ روایت سے جو چیز مجھے روکتی ہے وہ صحبت کی کمی نہیں بلکہ میں اندیشہ کذب کی وجہ سے اکثار سے بچتا ہوں۔

لیکن اس کے باوجود حضرت انس کا شمار مکثرین صحابہ میں سے ہے، ممکن ہے کثرت کی وجہ یہ ہو کہ حضرت انس کی عمر بہت طویل ہوئی ہے[1] اور چونکہ اور حضرات صحابہ ان سے پہلے رخصت ہو چکے تھے، لہذا یہی مرجع خلائق بنے اسی باعث ان سے روایت کی کثرت ہوئی، اگر چہ وہ کثرت بھی ان کے مجموعہ معلومات کے اعتبار سے قلیل ہے۔

اس روایت میں کذب علی الرسول کے ساتھ اگر چہ تعمد کی قید نہیں ہے لیکن بہ تقاضائے احتیاط اس عمل سے بچنا چاہتے ہیں جس کے نتیجہ میں کسی وقت غلط چیز کا انتساب پیغمبر علیہ السلام کی طرف ہو سکتا ہو، یعنی ایسی اختیاری چیز کا ارتکاب ہی کیوں کریں جو غیر اختیاری غلطی کا سبب بنے۔

(۱۰۹) حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ اِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيْدُبْنُ اَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْاَكْوَعِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُوْلُ مَنْ يَقُلْ عَلَيَّ مَالَمْ اَقُلْ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.

ترجمہ حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ جو شخص میری طرف ایسے قول کی نسبت کرے جو میرا کہا ہوا نہ ہو تو اس سے کہہ دو کہ وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔

تشریح حدیث ارشاد فرماتے ہیں کہ جس نے میری طرف نسبت کر کے ایسی بات کہی جو میں نے نہیں کہی ہے تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالینا چاہئے، یہاں عموم ہے، آپ کی طرف منسوب کی گئی بات خواہ ترغیب و ترہیب سے متعلق ہو یا حلت و حرمت سے، بہر صورت اس کا انجام جہنم ہے، اب تمام روایتوں کو ملالیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ روایات خواہ قولی ہوں یا فعلی، ناقل کو پورے تثبت اور کامل احتیاط سے کام لینا چاہئے، موضوع اور خود ساختہ روایات جب تک ان کے ساتھ یہ ظاہر نہ کیا جائے کہ یہ بے اصل اور غلط ہے ہر گز ہر گز جائز نہیں، واعظین اس کمزوری کا زیادہ شکار ہیں، اسی طرح ضعیف روایات کو بھی ایسے انداز میں پیش کرنا کہ سامعین اسکو صحیح سمجھ بیٹھیں اور اس پر عمل کرنا ضرورت قرار دیں اور عمل نہ کرنیوالے پر زبان طعن دراز کریں حالانکہ وہ اس درجہ کی چیز نہ ہو درست نہیں، ہاں روایت کے ساتھ اگر اسکے سقم پر بھی تنبیہ کردیجائے تو وہ اسکے تحت نہیں آتا، اصمعی امام لغت نے جو امام مسلم کے استاذ بھی ہیں یہ فرمایا ہے کہ حدیث کی عبارت غلط پڑھنے والا بھی کہیں اس مواخذہ میں نہ آجائے کیونکہ عبارت کا غلط پڑھنا بھی - مالم اقل - کے ہی مرادف ہے، اسی لئے استاذ کو شاگرد کی عبارت بغور سننی چاہئے اور اگر شاگرد غلط پڑھ

---

[1] پیغمبر علیہ السلام نے ان کے لئے عمر اولاد اور مال کی کثرت کیلئے دعا فرمائی تھی چنانچہ ان کی اولاد سے ایک گاؤں آباد تھا، چار بیویاں تھیں، عمر بہت ہوئی اور ان کا باغ ایک سال میں دو بار پھل دیتا تھا۔۱۲

رہا ہے تو اسکی غلطی پر استاد کو فوراً تنبیہ کر دینی چاہیئے۔

روایت بالمعنی کا حکم اسی حدیث کی وجہ سے بعض حضرات نے روایت بالمعنی کو ناجائز قرار دیا ہے کیونکہ آپ نے من یقل علی مالم اقل فرمایا ہے جس میں قول کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور روایت بالمعنی میں یقینی بات ہے کہ قول بدل جاتا ہے کیونکہ اپ کے الفاظ اور ہیں اور ناقل کے اور لیکن صحیح اور بے غبار بات یہ ہے کہ ایسا کہنا زبردستی ہے آپ کے ارشاد کا مقصد تو یہ ہے کہ غلط چیز کی نسبت میری طرف کرنا سخت خطرناک ہے، الفاظ کی تبدیلی کیساتھ اگر آپ کے ارشاد کا پورا پورا مفہوم ادا ہو رہا ہے تو وہ بالمعنی آپ ہی کا قول ہوا ہاں اگر کوئی شخص اپنے الفاظ کے متعلق یہ فیصلہ کرتا ہو کہ یہ الفاظ بعینہ پیغمبر علیہ السلام کے ہیں تو وہ یقیناً من یقل علی مالم اقل کے تحت وعید کا مستحق ہوگا لیکن نقل بالمعنی کرنے والوں کا یہ دعویٰ نہیں ہے، پھر کس طرح اس کو حدیث کے ماتحت لاکر ناجائز قرار دیا جائے جبکہ زمانہ خیر القرون میں نقل بالمعنی کرنا شائع ذائع تھا، اور پیغمبر علیہ السلام کی وعیدات کو ان سے زائد سمجھنے والا کون ہوسکتا ہے، حضرت عمرؓ کا معمول تھا کہ اگر کوئی پیغمبر علیہ السلام کے الفاظ دعوی کیساتھ نقل کرتا تو اسے سزا دیتے تھے کیونکہ الفاظ بدل سکتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام الفاظ نقل کرنے کے بعد نحوہ، مثلہ او قریبا منہ کے الفاظ اپنی ذمہ داری سے سبکدوشی کیلئے بڑھا دیتے تھے لیکن روایت بالمعنی کا یہ حق اسی شخص کو ہوگا جو کلام کو پوری طرح سمجھتا ہو اسی بنا پر راویٔ فقیہ کو ناقل غیر فقیہ پر ترجیح دی جاتی ہے، فقیہ سمجھتا ہے اور اس مقصد کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیتا ہے پھر جب صحابۂ کرام کے دور سے روایت بالمعنی کا رواج رہا ہے تو اسے ناجائز کہنا محض زبردستی ہے۔

رائے اور استنباط یہاں سے ایک اور راہ نکلتی ہے کہ فقہاء کرام مسائل کے سلسلہ میں جن روایات کا حوالہ دیتے ہیں اور محدثین اس بنا پر کہ وہ الفاظ احادیث میں موجود نہیں ہیں انہیں رد کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غریبٌ جداً. تو یہ طریقہ قرین انصاف نہیں ہے، آپ یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں یہ الفاظ نہیں ملے لیکن اگر یہ سمجھا جائے کہ فقہاء نے اسے خود ہی گڑھ لیا ہے تو یہ ان کے ساتھ کھلی بدگمانی ہوگی بلکہ ایسی بدگمانی تو ان بعض الظن الم. میں داخل ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو یہ حضرات اپنے استخراجات پر اس درجہ ضد نہ کرتے، آپ غور کریں کہ ائمہ اور مجتہدین نیز محدثین کرام کو اپنے اپنے استخراجات پر اس درجہ اصرار ہے کہ جب تک اس کے خلاف اسی درجہ کی کوئی نقل ثابت نہ ہو اپنے خیال سے ہٹنے کے لئے تیار نہیں ہیں، اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ مجتہد ہیں اور مجتہد کو خلاف اجتہاد کرنا درست نہیں ہے، ظاہر ہے کہ اگر بنائے اجتہاد واستخراج صرف اپنی رائے ہے تو اس سے بڑی بدگمانی اور کوئی ہو نہیں سکتی، یہ تو ائمہ ہیں کوئی بھی انسان صرف اپنی رائے پر اسقدر ضد اور اصرار نہیں کر سکتا، احکامِ شرعیہ میں رائے سے نہ کوئی چیز واجب ہوتی ہے نہ جائز، ارشاد ہے۔ ان الحکم الاللّٰہ حکم صرف اللہ کے لئے ہے حضرات ائمہ دین کے اجتہاد کا معاملہ یہ ہے کہ وہ قرآن عزیز اور احادیث ہی پر اعتماد کرتے ہوئے کہیں تو عبارۃ النص سے اور کہیں اشارۃ النص، دلالۃ

النص، اقتضاء النص، فحوائے کلام، تخصیص عام اور تعمیم خاص وغیرہ کے ذریعہ مسائل کا استنباط فرماتے ہیں، جہاں تک ان اصول کا تعلق ہے حضرات محدثین اور بالخصوص امام بخاری رحمہم اللہ نے موقعہ بموقعہ ان کی رعایت فرمائی ہے، بہر حال ان کے استنباط کو رائے محض سمجھنا سخت غلطی ہے، وہ تو کسی نہ کسی طرح نصوص ہی سے متعلق ہے، اسی بنا پر ہر امام اپنی تحقیق پر مضبوطی سے قائم نظر آتا ہے اور اپنے مخالف تحقیق پر اعتراض کرنے کا حق رکھتا ہے۔

مسائل قیاسیہ اسی رائے کے لفظ سے خائف ہو کر بعض ناواقف حضرات قیاس سے گھبراتے ہیں اور اس کے عدم جواز کے لئے کہتے ہیں۔

اول من قاس ابلیس　　سب سے پہلے قیاس ابلیس نے کیا۔

لیکن معاذ اللہ یہ کتنی زیادتی کی بات ہے، ابلیس کا قیاس تو نص صریح کے مقابلہ پر تھا لہذا مردود ہوا، فقہاء کرام کی تصریح ہے کہ نص کے مقابلہ میں قیاس درست نہیں، مسائل منصوصہ میں نص پر عمل لازم ہے لیکن اگر نص صریح موجود نہ ہو تو درایت اور عقل سے کام لیا جاتا ہے اسلئے قیاس کے متعلق یہ بتلایا گیا ہے کہ وہ احکام کا مثبت نہیں مظہر ہے، غیر ثابت شے کو ثابت کرنا قیاس کا کام نہیں ہے، بلکہ یہ تو بددینی ہے، قیاس کا کام تو یہ ہے کہ ایک ایسی چیز جس کا حکم نظر واں سے اوجھل ہوتا ہے وہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔

اب مسائل قیاسیہ کے بارے میں سوچئے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے شریعت کو اپنے زمانہ کے لئے مخصوص نہیں فرمایا ہے بلکہ آپ کی شریعت قیامت تک کیلئے ہے دوسری بات یہ ہے کہ تمام جزئیات ایک ہی دور میں سامنے نہیں آجاتیں بلکہ ہر زمانہ کے نئے تقاضے اپنے ساتھ نئے مسائل لاتے ہیں، اب اگر ان نئے مسائل کے لئے شریعت نے کوئی صراحت اور نص دی ہے تو اس کا وجود کہاں ہے اور اگر شریعت نے اس کا کوئی انتظام نہیں کیا ہے تو کیا عمل کریں، اگر فوضویت ہو کہ ہر شخص کو آزادی ہے تو یہ کوئی معقول روش نہیں ہے، پھر اگر اس کی اجازت نہیں ہے تو صورت عمل کیا ہونی چاہئے، دراصل رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے۔

اوتیت جوامع الکلم وخواتمه (ابن ماجہ خطبۃ النکاح) مجھے جوامع کلمات اور خواتم دیئے گئے ہیں۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ارشادات میں ہر دور کے نئے تقاضوں کا علاج ہے چنانچہ ائمہ نے اپنی بساط کے مطابق **اوتیت جوامع الکلم** کی عملی تصویر پیش کی ہے، مذاہب کے سلسلہ میں ہزاروں پیش آمدہ اور پیش آئندہ صورتیں لکھے جاتے ہیں، اس موقعہ پر ہم فقہاء کرام کی فضیلت کے بارے میں بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ **اوتیت جوامع الکلم** کا عملی ثبوت، مسلم ترمذی، اور ابن ماجہ سے نہیں پیش ہو سکا ہے، یہ فقہاء ہی کا روشن دماغ تھا جس نے یہ تفسیر پیش کی، یہ لوگ الفاظ کے واقعی ناقل ہیں، دین کے سچے امین ہیں اور الفاظ کے محافظین کیلئے بھی بڑے فضائل ہیں، قیامت میں ان کے چہروں کو جو تازگی ملے گی وہ قابل رشک ہوگی لیکن جوامع الکلم کی تفسیر میں ائمہ سبقت لے گئے ہیں،

فقہائے کرام نے بڑے بڑے رازہائے سربستہ کھولے ہیں، لاکھوں نادر مضامین کے رخ سے پردہ اٹھایا، گویا حدیث کے خاموش سمندر میں طوفان وتلاطم برپا کر کے قیمتی جواہر سامنے کر دیئے ہیں اسلئے قیاس سے بھاگنا یا اسے برا سمجھنا برا اور غلط ہے۔

(۱۱۰) حَدَّثَنَا مُوْسٰی قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوعَوَانَةَ عَنْ اَبِی حَصِیْنٍ عَنْ اَبِیْ صَالِحٍ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَ تَسَمُّوْ بِاسْمِیْ وَلَا تَكْتَنُوا بِكُنْیَتِیْ وَ مَنْ رَاٰنِی فِی الْمَنَامِ فَقَدْ رَاٰنِیْ فَاِنَّ الشَّیْطَانَ لَا یَتَمَثَّلُ فِیْ صُوْرَتِی وَمَنْ كَذَبَ عَلَیَّ مُتَعَمِّدًا فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهٗ مِنَ النَّارِ .

(آئندہ: ۳۵۳۹، ۶۱۸۸، ۶۱۹۷، ۶۹۹۳)

ترجمہ حضرت ابوہریرہؓ رسول اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں، آپ نے فرمایا کہ میرے نام پر نام رکھ لو لیکن میری کنیت پر کنیت نہ رکھو اور جس شخص نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھی کو دیکھا ہے اس لئے کہ شیطان میری صورت میں متمثل نہیں ہو سکتا اور جس شخص نے جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ بولا اسے اپنا ٹھکانا آگ میں بنا لینا چاہیے۔

تشریح حدیث فرمایا کہ میرے نام پر نام رکھ سکتے ہو لیکن کنیت پر کنیت نہیں رکھ سکتے یعنی اسم گرامی محمد رکھ سکتے ہو لیکن کنیت ابوالقاسم نہیں رکھ سکتے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ کنیت مطلقا رکھنا درست نہیں ہے اور بعض کے نزدیک دونوں کا جمع کرنا درست نہیں ہے، اصل مسئلہ تو کتاب الآداب میں آئے گا یہاں تو یہ یاد رکھو کہ آنحضور ﷺ بازار میں تشریف لے جا رہے ہیں کسی نے ایک شخص کو ابوالقاسم کہہ کر پکارا، آپ متوجہ ہوئے تو اس نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو نہیں پکارا ہے، آپ کو تکلیف ہوئی، آپ نے فرمایا کہ میرے نام پر نام رکھ سکتے ہو لیکن میری کنیت پر کنیت مت رکھو۔

مسئلہ یہ ہے کہ حضرت علی اور ابوطلحہ رضی اللہ عنہما کی حدیث کی وجہ سے جس سے نام اور کنیت دونوں کی اباحت مستنبط ہوتی ہے جمہور سلف اور علماء کرام کا فیصلہ یہ ہے کہ نام اور کنیت کو الگ الگ رکھنا اور دونوں کو جمع کرنا بھی درست ہے، اسی لئے امت میں بہت سے لوگوں نے اپنے لڑکوں کے نام محمد اور ابوالقاسم رکھے ہیں، لیکن اسکے باوجود اکابر امت اور اعیان علماء اس بارے میں اختلاف رکھتے ہیں جس کا ذکر کتاب الآداب میں آئے گا۔

آگے ارشاد فرماتے ہیں **من رانی فی المنام فقد رانی** یعنی جس شخص نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھی کو خواب میں دیکھا کیونکہ شیطان میری صورت میں متمثل نہیں ہو سکتا، ماقبل کے ساتھ اس کا تعلق یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ پر جھوٹ بولنا ہر صورت میں حرام ہے خواہ اس کا تعلق یقظہ سے ہو یا منام سے، منام میں کذب کے تعلق کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص نہ دیکھنے کے باوجود کہے کہ میں نے آپ کو خواب میں دیکھا ہے اول تو کذب کسی بھی معاملہ

میں درست نہیں ہے، پھر اگر اسکا تعلق آپ کی ذاتِ والا صفات سے ہو تو اسکی حرمت دو آتشہ ہو جاتی ہے، احادیث میں آتا ہے کہ جھوٹے خواب بیان کرنیوالے کے سامنے قیامت میں جو ڈالے جائیں گے اور کہا جائے گا، کہ اس میں گرہ لگا چونکہ وہ دنیا میں اجتناب نہ کرتا تھا اور نہ ہونے والی باتیں بیان کر کے ہواؤں میں گرہ لگا تا تھا اس لئے عذاب بھی اسی قبیل سے دیا جائیگا۔

رؤیت حقیقی کیا ہے

آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مجھے خواب میں دیکھا اس نے مجھ ہی کو خواب میں دیکھا، رویتِ منامی کے رویت حقیقی ہونے میں علماء کرام باہم مختلف ہیں کیونکہ خواب دیکھنے کی دو صورتیں ہو جاتی ہیں، کبھی تو خواب میں دیکھی ہوئی چیز آپکی زندگی کے ارشادات واحوال کے مطابق ہوتی ہے اور کبھی اس سے مختلف بلکہ بعض اوقات بالکل ضد بھی ہو جاتی ہے انسان کو اعتماد ہوتا ہے کہ میں نے آپکو خواب میں دیکھا ہے اور آپ نے جو ارشاد فرمایا ہے وہ بھی پختگی کے ساتھ یاد ہے لیکن اس کے باوجود وہ چیز حیاتِ طیبہ کے ارشادات واحوال سے مختلف ہے تو ایسی صورت میں علماء کرام باہمد گر مختلف ہو گئے ہیں، دونوں جانب بڑے بڑے لوگ ہیں، ایک جماعت کہتی ہیں کہ جبتک مرئی کی پوری صورت اور اس کی عمر کے مطابق پورے پورے تشخصات رائی کو نظر نہ آئیں اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا یعنی اگر خواب میں آپ کو بچپن کی عمر میں دیکھ رہا ہے تو آپ کی وہ خصوصیات جو اس عمر کے بارے میں حدیث وسیرت کی کتابوں میں موجود ہیں پوری طرح موجود ہونی چاہئیں، یہی شرط جوانی اور بڑھاپے کی عمر میں دیکھنے کی ہے، حتی کہ اگر آپ کو سن رسیدہ دیکھ رہا ہے تو ریش مبارک میں اتنے ہی بالوں کا سفید بھی ہونا ضروری ہے جو آخر عمر میں ہو گئے تھے، اسی طرح یہ بھی علامت مذکور ہے کہ گوشت ہڈیوں سے الگ ہو گیا تھا، چنانچہ جب کوئی شخص امام تعبیر حضرت محمد بن سیرین سے پیغمبر علیہ السلام کو خواب میں دیکھنے کے بارے میں تعبیر دریافت کرتا تھا تو پہلے آپ پوری خصوصیات پوچھتے تھے اور اس کے بعد تعبیر دیتے تھے، معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک خصوصیات کا اعتبار ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کہتی ہے کہ اگر خواب میں یہ بتلایا گیا کہ آپ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام ہیں تو وہ آپ ہی کی رویت ہے، اگر شجر وحجر پر بھی آپ کا تسمیہ کیا گیا ہے تو وہ بھی آپ ہی کی رویت ہے، ہاں اس صوری تغیر سے دیکھنے والے کی قلبی کیفیت کی جانب تنبیہ منظور ہے، اگر شجر دیکھا تو احوال کے انتشار اور حجر دیکھا تو قساوتِ قلبی پر تنبیہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا دل آئینہ ہے اور آئینہ میں ہر چیز اس کی کیفیت کے تابع ہو کر نظر آتی ہے اگر آئینہ شکستہ ہو گیا ہے تو جتنے ٹکڑے آئینہ کے ہوں گے تو اتنے ہی ٹکڑے مرئی کے بھی نظر آئیں گے، کسی نے حضرت گنگوہی سے اپنا خواب بیان کیا کہ میں نے سرکار رسالت مآب کو انگریزی ٹوپی پہنے دیکھا ہے، آپ نے فرمایا کہ یہ تمہارے لباس اور وضع پر تنبیہ ہے اسی طرح شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے ایک قصہ تحریر فرمایا ہے کہ ایک شخص نے خواب میں رسول اکرم ﷺ کو **اشرب الخمر** (شراب پی) فرماتے سنا، اس نے شیخ علی متقی سے رجوع کیا، آپ نے جواب دیا کہ

دراصل سرورِ کائنات ﷺ نے لاتشرب الخمر فرمایا ہوگا لیکن شیطان نے تمہارے اورلا کے درمیان حجاب پیدا کردیا اور چونکہ نیند میں حواس پوری طرح کام نہیں کرتے اس لئے وہ بہ آسانی اس ترکیب میں کامیاب ہوگیا، اوراس کی وجہ یہ ہے کہ تم شراب پیتے ہو چنانچہ اس نے اقرار کیا، حضرت علامہ کشمیریؒ نے ارشادفرمایا ہے کہ اشرب الخمر ہی بطور تعریض فرمایا ہوگا، جسکا اندازہ لہجہ سے ہوسکتا ہے۔

ارشاد منامی کا حکم

بہرکیف علماء کرام باہم مختلف ہیں، ہمارے بزرگوں میں حضرت شاہ عبدالعزیز ان کے چھوٹے بھائی شاہ رفیع الدین صاحب باہمدگر مختلف ہیں، دونوں کو اپنی اپنی رائے پر اصرار ہے، اس موضوع پر دونوں جانب سے رسالے بھی تصنیف کئے گئے ہیں گویا سلف میں اختلاف تھا اور متاخرین میں بھی اختلاف رہا، لیکن عام رجحان یہی ہے کہ کسی بھی حال میں دیکھا ہو آپ کی رویت بہرحال آپ کی ہی رویت ہوگی، کیونکہ ارشاد فرمارہے ہیں۔ فان الشیطان لا یتمثل بی یعنی شیطان کو اللہ تعالی نے یہ قدرت نہیں دی ہے کہ وہ آپ کا نام رکھ کر لوگوں کو گمراہ کرسکے کیونکہ پیغمبر علیہ السلام اسم ھادی کے مظہراتم ہیں اور شیطان ضلال کا، دونوں میں کامل بعد ہے اس لئے جس طرح جادوگر کو یہ قوت نہیں ہے کہ وہ پیغمبری کا دعوی کرکے اپنا جادو چلا سکے، اسی طرح شیطان کو بھی یہ قدرت نہیں ہے کہ اپنے اوپر نبی کا تسمیہ کرکے خواب میں کسی کو بہکا سکے۔

لیکن اس کے بعد بھی آپ نے خواب میں جو ارشاد فرمایا ہے وہ رائی کے حالتِ ضبط میں نہ ہونیکی وجہ سے لائق استدلال نہیں کیونکہ نیند کی حالت، اختلال حواس یا ان کے تعطل کی وجہ سے ضبط کی حالت نہیں ہے اور اسکے متعلق یہ دعوی بھی درست نہیں ہے کہ الفاظ ٹھیک یاد ہیں، لہذا خواب کی تعلیمات کو حالت یقظہ کی تعلیمات پر پیش کیا جائیگا، موافقت کی صورت میں اس کا اعتبار ہوگا ورنہ نہیں۔

اجزاء حدیث کا باہمی ربط

آخر میں یہ بات رہ جاتی ہے کہ اس حدیث کے اجزاء میں باہم کیا ربط ہے تو حدیث ابوہریرہ میں چار چیزیں ارشاد فرمائی گئی ہیں، ایک نام پر نام رکھنا، دوسرے کنیت پر کنیت رکھنا، تیسرے خواب میں زیارت کرنا اور چوتھے آپ پر جھوٹ بولنا، سوال یہ ہے کہ ان چاروں جملوں میں باہم کیا ربط ہے، علامہ عینی ارشاد فرماتے ہیں کہ دوسرے حکم کو پہلے کے بعد ارشاد فرمانا تو ظاہر ہے کیونکہ نام اور کنیت ایک ہی وادی کی دو چیزیں ہیں اور اسی طرح چوتھے حکم کو تیسرے کے بعد لانا بھی قرین قیاس ہے کیونکہ آپ پر جھوٹ بولنا خواہ بیداری کی حالت میں ہو یا خواب کی دونوں حرام ہیں اور ان پر وعید آئی ہے لیکن تیسرے جملے کا ماقبل سے کیا ربط ہے اس موقعہ پر علامہ عینی نے بیاض چھوڑ دی ہے جس مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس کام کو مستقبل کے لئے چھوڑ دیا ہو اور پھر تکمیل کا موقعہ میسر نہ آسکا ہو۔

ہماری سابق گزارش سے یہ بات واضح ہوگئی کہ میرے نام پر نام رکھو، میری کنیت پر کنیت نہ رکھو اور خواب

میں بھی جس چیز پر میرا التسمیہ ہو جائے وہ دراصل میں ہی ہوں کیونکہ شیطان کو میری شکل میں تمثل کی جرأت اور طاقت نہیں ہے، اس طرح چاروں جملے ایک دوسرے سے عمدہ طریقے پر مربوط ہو جاتے ہیں۔

[۳۹] بَابُ كِتَابَةِ الْعِلْمِ

(۱۱۱) حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا وَكِيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ عَنْ مُطَرِّفٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ اَبِي جُحَيْفَةَ قَالَ قُلْتُ لِعَلِيٍّ هَلْ عِندَكُمْ كِتَابٌ قَالَ لَا اِلَّا كِتَابُ اللّٰهِ اَوْ فَهْمٌ اُعْطِيَهٗ رَجُلٌ مُسْلِمٌ اَوْ مَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيْفَةِ قَالَ قُلْتُ وَمَا فِي هٰذِهِ الصَّحِيفَةِ قَالَ الْعَقْلُ وَفَكَاكُ الْاَسِيْرِ وَلَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ . (آئندہ ۱۸۷۰، ۳۰۴۷، ۳۱۷۱، ۳۱۷۹، ۶۷۵۵، ۶۹۰۳، ۶۹۱۵، ۷۳۰۰)

ترجمہ باب، علمی باتوں کے لکھنے کا بیان۔ ابو جحیفہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا، کیا تمہارے پاس کوئی کتاب ہے۔ انہوں نے فرمایا نہیں مگر کتاب اللہ اور وہ فہم جو مسلمان مرد کو دی جاتی ہے یا جو کچھ اس صحیفہ میں ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے پوچھا اس صحیفہ میں کیا ہے، فرمایا، دیت کے احکام قیدی کو چھڑانے کا بیان اور یہ کہ مسلمان کافر کے بدلہ میں نہ قتل کیا جائے۔

مقصد ترجمہ یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ علم کی تبلیغ انتہائی ضروری ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی تاکید ہے کہ تبلیغ میں غلط چیز پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف منسوب نہ ہو جائے، ان دونوں تقاضوں کو پوری احتیاط کے ساتھ پورا کرنے کی سب سے بہتر صورت کتابت اور مضمون کو قید تحریر میں لے آنا ہے، لکھ لینے کے بعد تمام چیزیں محفوظ ہو جاتی ہیں، اور معلم کو تعلیم دینے میں بھی سہولت ہو جاتی ہے، دراصل اس تاکید کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے مسلم شریف میں ایک روایت آئی ہے۔ لا تکتبوا عنی شیئا غیر القرآن قرآن کریم کے علاوہ میری کوئی بات نہ لکھو۔

اس روایت پر اعتماد کرتے ہوئے سلف میں بعض حضرات نے کتابتِ حدیث کو منع فرمایا ہے، حضرات صحابہ چاہتے تھے کہ جس طرح ہم نے پیغمبر علیہ السلام کے ارشادات کو سنکر سینوں میں محفوظ کر لیا ہے، اسی طرح ہم سے سننے والے بھی محفوظ کریں اسی بنا پر اسکی شدید تاکید ہوتی تھی کہ جو کچھ سنا ہے اس کو محفوظ رکھو اور بار بار اس کا تکرار کرو اور اگر کوئی بات مشتبہ ہو جائے تو اسکی تحقیق کر لو، یہ تمام تاکیدات اسی پر منتج ہیں کہ علوم نبویہ کو صدراً محفوظ رکھا جائے اسی اختلاف کے پیش نظر حافظ ابن حجر نے ترجمہ کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا ہے کہ مختلف فیہ مسائل میں امام بخاری کا طریق ترجمہ میں یہ رہا ہے کہ وہ الفاظ ترجمہ میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرماتے البتہ احادیث وآثار کے ذریعہ اپنا رجحان ظاہر فرما دیتے ہیں، یہاں بھی امام نے کوئی فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ سلف کی مختلف آراء کے پیش نظر اجمال سے کام لیا گویا ب

اجماع سے کتابت کا جواز بلکہ استحباب بھی ثابت ہو چکا ہے بلکہ بعض حالات میں تو اسکا وجوب بھی ہو جاتا ہے لیکن یہ حافظ کی رائے ہے، ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ امام بخاری نے باب کے تحت جن احادیث کا استخراج فرمایا ہے ان میں اجازت مذکور ہے۔

حضرت شیخ الہند کا ارشاد حضرت شیخ الہندؒ قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا ہے کہ کتابت چونکہ علم کی حفاظت کا سب سے قوی، تبلیغ کا سب سے زیادہ نفع بخش اور علم کی اشاعت کا سب سے سہل طریقہ ہے اس لئے امام بخاری نے یہ چاہا کہ اس طریق عمل کو احادیث کی روشنی میں مستحسن ثابت کر دیں۔

حدیث نہی کے محامل حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت اوپر ذکر کی جا چکی ہے جس کے پیش نظر کچھ حضرات صحابہ اور سلف میں بعض حضرات عدم کتابت پر زور دے رہے ہیں حالانکہ ہم یہ بھی دیکھ رہے ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اجازت ہی سے بعض صحابۂ کرام نے احادیث کی کتابت بھی کی ہے بلکہ بعض حضرات نے تو کتابت کے بعد خدمت اقدس میں پیش کر کے تصحیح بھی کرائی ہے جیسا کہ حضرت انس، عبداللہ بن عمرو بن العاص اور حضرت زید بن ثابت کا عمل منقول ہے۔

اب ایک طرف تو مسلم کی روایت کی وہ نہی ہے جس کے پیش نظر سلف میں بعض حضرات نے کتابت سے منع کیا ہے اور دوسری طرف صحابہ کرام کا یہ عمل ہے جو آپ کی اجازت سے ہوا ہے۔

ان دونوں چیزوں سے تعارض کے رفع کے لئے مختلف صورتیں اختیار کی گئی ہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت موقوف ہے اس کا رفع ثابت نہیں اور ان مرفوع نہ ماننے والوں میں سب سے نمایاں شخصیت امام بخاری کی ہے، لہذا تعارض کا قصہ ہی ختم ہو گیا، لیکن اگر مرفوع مان ہی لیں تو اس کے متعدد محامل ہیں ایک محمل یہ ہے کہ نزول قرآن کے زمانہ میں پورا زور قرآن کریم ہی کے جمع اور تدوین پر رہنا چاہیئے تھا، ساتھ ہی ساتھ احادیث کی کتابت میں یہ اندیشہ ضرور تھا کہ کہیں عام طور پر قرآن اور حدیث باہم رل مل نہ جائیں اس نہی کے لحاظ کا معاملہ بالکل وقتی تھا جو ایک خاص مصلحت پر مبنی تھا، یہ چیز دوامی نہ تھی کہ بعض صحابہ کی کتابت سے اس کا ٹکراؤ ہو۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کتابت حدیث سے نہی کا مفہوم یہ تھا کہ ان دونوں چیزوں کو ایک ہی صحیفہ میں نہ لکھا جائے، کیونکہ دونوں کو ایک ہی صحیفہ میں لکھنا التباس کا موجب ہوگا، تیسری صورت یہ ہے کہ کتابتِ حدیث سے ابتداء میں منع کیا گیا تھا، لیکن جب بعد میں صحابۂ کرام نے اجازت طلب کی تو اجازت دیدی گئی جس سے نہی کا سابق حکم منسوخ ہو گیا، چوتھی بات ہے کہ کتابتِ حدیث سے نہی کا مقصد احادیث کی حفاظت تھا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کسی چیز کو لکھ لیتے ہیں تو کتابت پر اعتماد کی وجہ سے حفظ کا اہتمام نہیں رہتا، حالانکہ اصل حفظ ہے کتابت تو رفع اشتباہ کا ایک ذریعہ ہے، اس لئے جن لوگوں پر یہ شبہ تھا کہ وہ کتابت پر اعتماد کر کے حفظ چھوڑ دیں گے انہیں کتابت سے منع

کر دیا گیا اور جن لوگوں کے متعلق اس اعتماد اور کتابت کے باعث لا پرواہی کا اندیشہ نہ تھا انہیں کتابتِ حدیث کی بھی اجازت دے دی گئی۔

ابن قتیبہؒ کا ارشاد ابن قتیبہ نے ایک دوسرے خیال کا اظہار فرمایا کہ فن کتابت ایک مستقل فن ہے، اور اس کے خاص اصول وقواعد ہیں جن کی رعایت نہ کرنے سے بسا اوقات املاء میں ایسی غلطیاں ہو جاتی ہیں جن سے مضمون خبط ہو جاتا ہے، پھر ایک دو نقل کے بعد مسخ کی نوبت آ جاتی ہے، اس ترقی کے دور میں بھی بعض بعض قلمی کتابیں ایسی ملتی ہیں جن سے خرابیٔ خط کے باعث استفادہ ناممکن ہو گیا ہے، حجاز میں معمولی پڑھے لکھے حضرات کی تعداد بھی بمنزلہ صفر ہی تھی ایسی حالت میں احادیث کی عمومی کتابت کا نتیجہ بجز مسخ اور کیا ہو سکتا تھا ہر شخص پیغمبر علیہ السلام کے ارشادات کو اپنے اپنے طرق پر لکھے اور وہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متوافق نہ ہونیکے باعث دیکھنے والے کیلئے سخت اضطراب اور تشویش کا باعث بن جاتے ہاں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو قدرے واضح خط لکھ سکتے تھے اسوقت ان کو اجازت رہی، قرآن عزیز کی حفاظت تو خود حق جل مجدہ نے لے رکھی ہے لہذا وہاں خرابیٔ خط سے کوئی اندیشہ نہیں تھا اور اسکی کتابت بھی خاص خاص حضرات ہی کیا کرتے تھے، اسلئے ہر دو کتابتوں کا فرق ظاہر ہو گیا، بعد کے دور میں اچھے اچھے کاتب پیدا ہو گئے اور وہ خطرہ ٹل گیا اور بہت سے مفید مصالح کتابتِ حدیث کے سامنے آ گئے اور اجازت عام ہو گئی خوب سمجھ لیں۔

حضرت عمرؓ کا موقف حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ ارادہ فرمایا کہ احادیث جمع کریں اس سلسلہ میں صحابۂ کرام سے مشورہ کیا، حضرات صحابہ نے موافقت فرمائی اس کے بعد اس معاملہ میں استخارہ فرمایا کہ احادیث کو مرسل چھوڑنا امت کے لئے نافع ہے یا جمع کر دینا، حضرت عمر کی شان یہ ہے۔

ان اللّٰہ انطق الحق علی لسان عمرؓ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان پر جاری کیا ہے۔

اسلئے حضرت عمرؓ کا ارادہ فرمانا ہی اس کے جواز کی دلیل ہے اس کے بعد صحابہ کے مشورہ سے جب یہ بات طے پا گئی تو جواز میں کوئی شبہ ہی باقی نہیں رہا، لیکن جواز کے بعد پھر استخارہ اس سلسلہ میں ہے کہ ان دونوں چیزوں میں سے امت کے حق میں کیا چیز مفید ہے ایک ماہ تک استخارہ فرمانے کے بعد حضرت عمر کی رائے بدل گئی اور آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے پچھلی امتوں کے احوال ہیں جنہوں نے کتاب اللہ کو چھوڑ کر اقوال انبیاء کی جانب پوری توجہات مبذول کر دیں اور اس طرح رفتہ رفتہ کتاب اللہ سے اجنبیت بڑھتی گئی اور بعد مناسبت کے باعث تحریفات کی نوبت آ گئی اس لئے۔

لا البس کتاب اللّٰہ بغیرہ میں کتاب اللہ کو غیر کتاب سے خلط ملط نہ کروں گا۔

معلوم ہوا کہ اگر یہ مصلحت سامنے نہ آتی تو حضرت عمرؓ حدیث کی تدوین کا کام انجام دیتے اور یہ بھی معلوم

ہو گیا کہ فی نفسہ تو اسکے جواز میں شبہ کی گنجائش نہیں لیکن ایک مصلحت کی وجہ سے ارادہ ترک فرمادیا۔

لیکن یہ شبہ ہوتا ہے کہ حضرت عمر تو مصالح کی بناء پر عدم کتابت کو ترجیح دے رہے ہیں اور دوسری طرف بعض صحابۂ کرام پیغمبر علیہ السلام کی اجازت سے کتابت کا عمل کر رہے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے جناب رسالت مآب ﷺ کی اجازت سے ایک صحیفہ میں احادیث جمع کیں اور اس کا نام صادقہ رکھا یہ نوسو احادیث کا مجموعہ شام میں ان کے ساتھ موجود تھا، حضرت انس کے بارے میں روایات میں آتا ہے کہ وہ احادیث لکھ کر سرکار کی خدمت میں پیش کرتے تھے اگر جمع احادیث میں واقعۃً کوئی ایسی ہی خرابی تھی تو عبداللہ بن عمرو اور حضرت انس کو کیوں اجازت دی گئی، اور جہاں تک اندیشۂ التباس کا تعلق ہے یہ اندیشہ تو عہد رسالت میں زیادہ تھا کیونکہ قرآن کریم تھوڑا تھوڑا ہو کر نازل ہو رہا تھا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پتھر کی باریک تختیوں اور درختوں کے اندرونی پوستوں، شانے کی ہڈیوں وغیرہ پر اس کی کتابت فرماتے تھے یکجا کسی صحیفہ میں کتابت نہ تھی، حضرت عمر کے عہد میں تو قرآن عزیز کی تمام سورتیں مرتب شکل میں موجود تھیں پس اگر اندیشہ التباس مانعِ کتابت ہوتا تو عہد نبوی ﷺ میں یہ اندیشہ زیادہ تھا، پھر حضراتِ صحابہ کی کتابتِ حدیث کا عمل اور وہ بھی پیغمبر علیہ السلام کی اجازت سے کیا معنی رکھتا ہے۔

مگر اصل میں یہ اشکال حضرت عمر کے ارادہ کی تفصیل نہ معلوم ہونے کی وجہ سے ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ احادیث کو قرآن کریم کے طرز پر جمع فرمانا چاہتے تھے کہ تمام احادیث صحابۂ کرام کے سینوں اور سفینوں سے حاصل کر کے ایک کتاب میں جمع فرمادیں، پھر اس کی نقلیں ممالک اسلامیہ میں بھیجدیں تا کہ ایک دستور العمل کی حیثیت سے اسے اختیار کیا جائے اور لوگ اسی جمع کردہ ذخیرۂ حدیث پر خلافت کی جانب سے عمل کرنے پر مجبور کئے جائیں، اسی کے لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اندیشہ التباس ظاہر فرمایا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر خلافت کی جانب سے ایسا انتظام کر دیا جاتا تو التباس کی صورت یقینی طور پر پیدا ہو جاتی، عوام اور خصوصا اہل عجم کے نزدیک تو عربی ہونے کی وجہ سے قرآن وحدیث میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

رہا اصحاب کرام کا معاملہ جو رسول اکرم ﷺ کی اجازت کے بعد کتابت حدیث کا عمل فرماتے تھے تو پہلی بات تو یہ ہے کہ ان لوگوں نے اجازت طلب کی تھی، سرکار نے اجازت دیدی، اس سے اباحت معلوم ہوگئی ہاں اگر سرکار رسالت مآب اپنی جانب سے امر فرماتے تو اس سے فعل کتابت کا مندوب ہونا بھی معلوم ہو جاتا لیکن ایسا نہیں ہے، صرف اباحت کے حضرت عمر بھی قائل ہیں اور اسی کے پیش نظر ارادہ بھی فرمایا تھا لیکن چونکہ ان اصحاب کرام کا معاملہ انفرادی حیثیت رکھتا ہے یعنی یہ کہ ایک شخص اپنی سنی ہوئی احادیث جمع کرتا ہے تو اس میں اندیشۂ التباس نہیں ہے، البتہ اگر حضرت عمر خلافت کی جانب سے ایسا فرماتے تو ہر شخص پر یہ ذمہ داری ہوتی کہ اسی کے مطابق عمل کرے اور باقی چیزوں کو چھوڑ دے اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ممکن تھا کہ بعض حضرات کے پاس ایسی احادیث ہوں جو اس مجموعہ

میں نہ آسکی ہوں کیونکہ تقریباً ساڑھے سات ہزار صحابہ سے احادیث منقول ہیں جو یکجا نہیں تھے بلکہ ممالک اسلامیہ کے اطراف وجوانب میں پھیلے ہوئے تھے، اس لئے تمام احادیث کا یکجا ہونا عقلاً محال نہ سہی لیکن عادۃً ناممکن تھا اور جن لوگوں نے ان احادیث کو زبان رسالت سے سنا تھا وہ نص حدیث کی رو سے اس پر عمل کے مکلّف تھے، ایسی صورت میں دشواری ہوجاتی کہ سرکاری طور پر جمع کئے گئے، مجموعۂ حدیث میں فرض کیجئے کہ وہ چیز نہیں ہے کہ عمل کیا جائے اور خود سرکار کی زبان سے سننے کی وجہ سے وہ عمل کے مکلّف ہیں، تو یہ بھی ایک دقت تھی، البتہ قرآن کریم کا معاملہ اس سے بالکل مختلف تھا وہ تو بین الدفتین مکمل طریقہ پر محفوظ تھا اس میں نہ کسی تضاد یا اختلاف باہمی کا اندیشہ تھا نہ کمی بیشی کا خطرہ، اسکی تمام تر ذمہ داری حضرت حق جل مجدہ نے اپنے اوپر رکھی ہے دیکھئے ارشاد فرماتے ہیں۔

لایاتیه الباطل من بین یدیه	جس میں غیر واقعی بات نہ اُسکے آگے کی طرف سے آسکتی
ولا من خلفه تنزیل من	ہے نہ پیچھے کی طرف سے، خدائے حکیم ومحمود کی
حکیم حمید	طرف سے نازل کیا گیا ہے

دوسری آیت میں قراءت اور بیان کی ذمہ داری ملاحظہ ہو۔

ان علینا جمعه وقرانه	ہمارے ذمہ ہے اس کا جمع کردینا اور پڑھوا دینا تو جب
فاذا قرأناه فاتبع قرانه ثم	ہم اسکو پڑھنے لگیں تو آپ اسکے پیچھے ہوجایا کیجئے
ان علینا بیانه	پھر اس کا بیان کرادینا ہمارے ذمہ ہے۔

ایک اور آیت میں قیامت تک کیلئے حفاظت کی ذمہ داری کا اعلان فرماتے ہیں۔

انا نحن نزلنا الذکر وانّا	ہم نے قرآن نازل کیا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت
له لحافظون	کرنے والے ہیں۔

غرض انزال قرآن کی پھر قراءت کی اور پھر قیامت تک ہر طرح کی حفاظت کی ذمہ داری خود قرآن کریم کے بیان کے مطابق خداوند قدوس پر ہے، پھر خطرہ کے کیا معنی؟

احادیث کی یہ حیثیت نہیں، نہ رسول اکرم ﷺ نے ان کا املاء فرمایا اور نہ خداوند قدوس ہی نے ان کی حفاظت کی ذمہ داری لی، اس کی تمام تر ذمہ داری ہم امتیوں پر ہے، اسی لئے احادیث کے سیکھنے اور یاد کرنے کی تاکیدات اور تبلیغ کرنے کی بشارات عظیمہ کی خبریں سنا کر اس کی طرف ترغیب اور تشویق فرمائی گئی ہے اور کتمان علم پر وعیدات سنائی گئی ہیں، رہیں حضرت عمرو بن العاص، حضرت انس بن مالک اور حضرت زید بن ثابت کی تحریر فرمودہ چیزیں تو وہ انفرادی حیثیت رکھتی ہیں، ان کا فائدہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کبھی انسان کا حافظہ دھوکا دے جاتا ہے اس وقت اپنا تحریر کردہ مسودہ کام دیتا ہے، ہاں حضرت عمر کا سرکاری پیمانہ پر یہ کام بڑی ذمہ داری خلط ملط اور اختلاف عمل کا سبب ہوسکتا تھا اسلئے اس

کا ارادہ ترک کر دیا گیا۔

پھر جس طرح حضرت عمر کے نزدیک مصلحت کا تقاضہ یہ ہوا کہ ان کو جمع نہ کیا جائے اسی طرح حضرت عمر بن عبد العزیز کے دور میں مصلحت کا یہ تقاضہ ہوا کہ تدوین حدیث کا معاملہ شروع کیا جائے چنانچہ انہوں نے مختلف صوبوں کے گورنروں کو لکھا کہ رسولِ اکرم ﷺ کی حدیث کو جداگانہ، آثار صحابہ اوران کے اقوال سے ممتاز کر کے جمع کیا جائے چنانچہ ابن شہاب زہری نے سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے تدوین حدیث کا کام انجام دیا اور سیر و مغازی کے بارے میں احادیث جمع کیں، پھر ابن جریج نے عبد الملک کے زمانہ میں یہ کام کیا اس کے بعد امام مالک نے موطا میں آثارِ صحابہ کے ساتھ ساتھ احادیث جمع فرمائیں، پھر امام احمد رحمہ اللہ نے احادیث مرفوعہ کو یکجا فرمایا، اور تدوین حدیث کا کام بڑے پیمانہ پر شروع ہو گیا، یہاں تک کہ امام بخاری نے اصح الکتب بعد کتاب اللہ کی تدوین کا فخر حاصل کیا اور آج اس تدوین حدیث کے فائدہ سے کسی کو انکار کی جرأت نہیں ہو سکتی۔

بہر حال کتابتِ حدیث کے سلسلہ میں امام بخاری نے احادیثِ باب کے ذریعہ اپنے نظریات کی وضاحت فرمادی اور نقل حدیث میں جو انداز اختیار فرمایا اس سے صاف ظاہر ہے کہ امام بخاری صرف جوازِ کتابت ہی کے قائل نہیں بلکہ اس کو مستحسن اور ایک حد تک اس کو قاطع نزاع بھی قرار دے رہے ہیں۔

حضرت علیؓ سے ابو جُحیفہ کا سوال

ابوجحیفہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے سوال کیا، کیا آپ کے پاس کوئی اور نوشتہ ہے یعنی اس قرآن کریم کے علاوہ جو سب ہی لوگوں کے پاس ہے کیا اسکے علاوہ بھی آپ کے پاس کوئی اور نوشتہ ہے جو رسول اکرم ﷺ نے بہ طور خاص آپ کو عطا فرمایا ہو، نسائی میں قیس بن عبادہ اور اشتر نخعی سے بھی اسی قسم کے سوالات موجود ہیں۔

اس سوال کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ حضرت علی کے زمانے ہی سے روافض کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا اور انکی جانب سے یہ بات عام کی جارہی تھی کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت علی کو کچھ خصوصی علوم عطا فرمائے ہیں جن کا دوسروں کو علم نہیں ہے اور جو سینہ بہ سینہ اہل بیت کی طرف منتقل ہوتے رہیں گے، اسی زمانہ میں ایک عبداللہ بن سبا یہودی بھی تھا، اس نے بھی دین میں مختلف عقائد داخل کرنے شروع کر دئے تھے، مثلاً یہ کہ جو قرآن لوگوں کے ہاتھ میں ہے یہ بیاض عثمانی ہے، اصل قرآن حضرت علی کے پاس ہے، جس میں دس پارے خالص اہل بیت کی منقبت میں ہیں، کچھ شاگردوں کو یہ باور کرایا کہ علی خلیفہ بلافصل ہیں، لیکن ابوبکر و عمر نے معاذ اللہ ان کا یہ حق خلافت غاصبانہ طریقے پر سلب کر لیا، کچھ شاگردوں کو باور کرایا کہ پیغمبری علی کی تھی، جبرائیل غلطی سے محمد ﷺ پر وحی لے آئے پھر خدا نے بھی کچھ نہیں فرمایا اور اس پر غضب یہ کہ غلط عقائد کی تعلیم کے بعد ہر جماعت سے عہد لیتا تھا کہ یہ بات پوشیدہ رکھنے کی ہے عام لوگوں میں اس کا اظہار تباہی کا موجب ہوگا، اسی قسم کی باتوں سے متاثر ہو کر مختلف حضرات نے مختلف اوقات میں

حضرت علی سے یہ سوالات کئے۔

حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا ۔ لاالا کتاب اللّٰہ اوفہم اعطیہ رجل مسلم فرماتے ہیں اور تو کچھ نہیں وہی کتاب اللہ ہے جو سب کے پاس ہے، یہ غلط کہا جاتا ہے کہ علی کے پاس کوئی مخصوص کتاب ہے، البتہ ضروری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے درجاتِ اسلام کی تفاوت کے اعتبار سے مسلمانوں کی فہم میں تفاوت رکھا ہے، اسلام میں جس قدر کمال حاصل ہوتا رہے گا حقائق معلوم کرنے کی اتنی ہی بصیرت بڑھتی رہے گی، اسی کے نتیجہ میں کتاب اللہ سے حقائق ومعارف اور مسائل غامضہ کے استخراج میں تفاوت ہوتا ہے۔

مفہوم تو یہ ہے کہ لیکن شارحین الا کتاب اللّٰہ کے استثنا میں باہم اختلاف کررہے ہیں، ابن منیر فرماتے ہیں الا کتاب اللّٰہ اوفہم کو رفع کے ساتھ ذکر فرمایا گیا جس کا مطلب یہ ہے کہ استثناء من غیر الجنس نہیں ہے بلکہ حضرت علی یہ فرمارہے ہیں کہ ہمارے پاس لکھی ہوئی دو چیزیں ہیں ایک قرآن کریم اور دوسرے خداوندقدوس کی عطا کردہ فہم سے استخراج کئے ہوئے مسائل، گویا کہ حضرت علی نے قرآنِ کریم سے استخراج کرکے کچھ مسائل اپنے پاس نوٹ فرمالئے تھے۔

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ بظاہر استثناء منقطع معلوم ہوتا ہے اور حضرت علی کے فہم کو ذکر کرنیکی وجہ یہ ہے کہ وہ قرآن کریم کے ظاہری معانی پر زیادتی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں، یعنی ایک تو وہ مسائل ہیں جو ظاہر النص سے ہر ایک کی سمجھ میں آجاتے ہیں اور دوسرے وہ معانی ہیں جو ظاہر النص سے نہیں بلکہ فحوائے کلام، قیاسات اور استنباط کے طریقوں سے معلوم ہوتے ہیں، اور اس استثناء منقطع کی دلیل یہ ہے کہ کتاب الدیات میں امام بخاری نے جو روایت نقل فرمائی ہے اس میں لفظ فہم منصوب ہے، ماعندنا الا مافی القرآن الافہماً یعطیٰ رجل فی الکتاب نیز طارق بن شہاب والی روایت جس کو امام احمدؒ نے باسناد حسن نقل فرمایا ہے اسی کی مؤید ہے کہ الافہماً کا استثناء منقطع ہو، روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

شهدت عليا على المنبر وهو يقول	میں نے حضرت علی کو منبر پر یہ فرماتے دیکھا،
واللّٰه ماعندنا كتاب نقرؤه عليكم الا	بخدا ہمارے پاس کوئی کتاب نہیں جسے ہم تمہیں
كتاب اللّٰه وهذه الصحيفة	پڑھکر سنائیں مگر کتاب اللہ اور یہ صحیفہ۔

اگر کچھ استخراج کردہ مسائل حضرت علی نے لکھ لئے تھے تو منبر کے اس اعلان میں ان کا ذکر ضرور آنا چاہئے تھا لیکن نہیں آیا، معلوم ہوا کہ ابن منیر کا خیال درست نہیں۔

لیکن علامہ سندی ابن منیر کے ہم خیال ہیں اور ان کے نزدیک استثناء کو متصل قرار دینے کی دو وجہیں ہیں ایک تو یہی کہ ابوجحیفہ کے سوال میں بہ تصریح موجود ہے، کیا آپ کے پاس کوئی نوشتہ ہے''؟ آپ نے فرمایا نہیں مگر کتاب اللہ

اور فہم کے نتیجہ میں استخراج کردہ مسائل! جب سوال میں نوشتہ کی تصریح ہے تو کیا جواب میں اس کی رعایت نہ کی جائے گی، یہ تو ابن منیر ہی کی بات ہے اور استثناء کے متصل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سوال کی حقیقت پر غور کیا جائے، اسکے لئے سوال کے الفاظ میں معمولی رد و بدل کرنا ہوگا یعنی سوال کا مفہوم یہ ہے کیا آپ کے پاس نبی اکرم ﷺ کا عطا کردہ کوئی مخصوص علم ہے، عام اس سے کہ وہ مکتوب ہو یا نہ ہو جیسا کہ شیعہ حضرات کا کہنا ہے، حضرت علی نے جواب دے دیا، لا یعنی ہمارے پاس مکتوب، غیر مکتوب کسی طرح کا خاص علم نہیں ہے، ایک کتاب اللہ ہے، ایک فہم ہے اور ایک وہ جو اس صحیفہ میں ہے، دیکھ لو اس میں بھی کوئی خصوصیت نہیں ہے، اس صورت میں الا کا استثناء مطلق علم سے ہوگا اور مستثنیٰ یہ تین چیزیں ہوں گی، کتاب اللہ، نتیجہ فہم اور صحیفہ جس میں بعض مکتوب ہیں اور بعض غیر مکتوب۔

صحیفہ میں کیا تھا

اوما فی هذه الصَّحِيْفَة حضرت علیؓ نے ارشاد فرمایا کہ کتاب اللہ ہے، فہم ہے اور صحیفہ ہے اور یہ تینوں چیزیں میرے ساتھ خاص نہیں ہیں، ابو جحیفہ نے پوچھا کہ اس صحیفہ میں کیا ہے؟ فرمایا اس میں دیت کے احکام ہیں یعنی یہ کہ دیت کی کتنی قسمیں ہیں اور وہ کس طرح ادا کی جاتی ہے اور اس کے وجود کی کیا صورت ہے؟ دراصل قتل کی تین قسمیں ہیں، قتل عمد، شبہ بالعمد اور قتل خطا، تینوں کے احکام الگ الگ ہیں قتل عمد میں قصاص ہے اور باقی دو صورتوں میں دیت، شبہ بالعمد کی دیت خود قاتل سے لے جاتی ہے اور قتل خطا کی دیت عاقلہ پر ہے، تفصیلات اپنی جگہ پر آئیں گی، آگے **فکاک الاسیر** کا مسئلہ ہے، یعنی قیدی کو چھڑانے کی کوشش کرو یعنی جو غلام تمہارے پاس ہے وہ بھی اور جو مسلمان کافروں کے ہاتھ لگ کر غلام بنالیا گیا ہے اسکو چھڑانے کی کوشش ہونی چاہئے، اسی کے ذیل میں مکاتب کا مسئلہ بھی آجاتا ہے اور آگے **لا یقتل مسلم بکافر** کا مسئلہ ہے یعنی مسلمان کو کافر کے مقابل قتل نہ کیا جائے۔

اس میں حضرت امام شافعی، امام احمد اور ایک روایت میں امام مالک رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان اگر ذمی کو قتل کردے تو دیت ہے قصاص نہیں، امام ابو حنیفہ اور داؤد ظاہری اسکے قائل ہیں کہ ذمی کے قتل پر قصاص ہے اور ایک روایت میں امام مالک بھی احناف کے ساتھ ہیں کیونکہ عقد ذمہ کی بنا پر وہ مسلمانوں کیساتھ برابر کا شریک ہوگیا ہے، کیونکہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا ارشاد ہے **دمائهم كدمائنا واموالهم كاموالنا** یعنی دنیوی معاملات میں ہمارا اور ان کا معاملہ یکساں ہے مسلمان اگر ذمی کا قتل ناحق کردے تو کیا وجہ ہے کہ قصاص نہ لیا جائے۔

ان حضرات کا مستدل اسی روایت کا عموم ہے، فرمایا گیا ہے **لا یقتل مسلم بکافر** یعنی مسلمان کو کافر کے مقابل قتل نہ کیا جائے، یہاں کافر کے لفظ میں عموم ہے خواہ وہ حربی ہو یا ذمی، لیکن ہمارے نزدیک بقرینۂ مقابلہ اس سے صرف حربی کافر مراد ہے، تفصیل کیساتھ تو یہ بحث کتاب الدیات میں آئے گی، یہاں تو بالاجمال یہ دیکھنا ہے کہ اقرب الی الحق کونسا مذہب ہے اور اس کے مؤیدات کیا ہیں۔

ہم نہیں کہتے کہ حضرات شوافع کے پاس دلائل نہیں لیکن ہم دیکھ رہے ہیں کہ حد سرقہ میں سب کا اتفاق ہے یعنی

اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کا مال چرالے تو اس کو وہی سزا دی جائیگی جو مسلمان کے مال چرانے پر دی جاتی ہے، یعنی اسکا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، یہ تو مال کا معاملہ تھا اور کون نہیں جانتا کہ مال کے مقابلہ پر جان کا معاملہ بہت زیادہ اہم ہے، پھر جب مال کے معاملہ میں مسلم اور ذمی برابر حیثیت میں ہیں تو جان کے معاملہ میں بدرجۂ اولی مساوات ہونی چاہیئے، پیغمبر علیہ السلام کے ارشاد دمائهم کدمائنا و اموالهم کاموالنا میں دونوں کی حیثیت برابر قائم کی گئی ہے، پھر مال اور جان میں فرق کے کیا معنی؟

حضرت عمرؓ نے آنے والے خلیفہ کے لئے جو وصایا فرمائے ہیں ان میں خصوصیت کے ساتھ عقد ذمہ کا ذکر فرمایا ہے، کہ اہل ذمہ پر کوئی باہر سے حملہ آور ہو تو عام اس سے کہ حملہ آور مسلمان ہے یا کافر تم پر اہل ذمہ کی حمایت لازم ہے اور ان کی طرف سے حملہ آور کا دفاع ضروری، کیونکہ وہ تمہارے دار کے رہنے والے ہیں تم نے انکی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اور انہیں تمہارے دار سے باہر جانیکی بھی اجازت نہیں ہے اس لئے تمہارے دار کے تمام احکام ان کیلئے ثابت ہو جائیں گے اور انہیں مذہبی معاملات میں آزادی رہے گی، وہ اپنی جگہ شراب اور خنزیر کا بے تکلف استعمال کر سکیں گے جس طرح ہمارے لئے سرکہ اور بکری پر کوئی پابندی نہیں، اسلام کا یہی اصول مساوات ہے جس کی کشش نے ہزاروں افراد کو اس کا حلقہ بگوش بنایا ہے۔

اس کے بعد اس پناہ اور عقد ذمہ کو ذرا تفصیل سے دیکھئے، پناہ کی دو حیثیت ہیں، ایک تو یہ کہ تنہا ایک مسلم نے پناہ دی ہو اسکی پوزیشن یہ ہے، یسعیٰ بذمتهم ادناهم ویجیر علیهم اقصاهم، یعنی اسلام میں پناہ دینے کے بارے میں ادنی اور اعلی کی تفریق نہیں کی گئی، پھر وہ پناہ خواہ شخصی ہو مگر اس کا احترام سب پر لازم ہو جاتا ہے، کسی انسان کو اس پناہ گزیں کے جان و مال سے تعرض کی گنجائش نہیں رہتی ایسی حالت میں اگر کوئی اس پناہ گزیں کی جان پر حملہ آور ہوتا ہے تو گویا وہ براہ راست اس پناہ دہندہ مسلمان کی عزت و آبرو پر ڈاکہ ڈال رہا ہے نتیجہ میں یہ قتل اس ذمی کا نہیں ہے بلکہ یہ مسلمان کا قتل ہے، حماسہ میں سموٴل بن عادیا کا قصہ مذکور ہے کہ اس نے کسی کو پناہ دیدی تھی، دشمن نے اس پناہ گزیں کا مطالبہ کیا اور کہا کہ آپ یا تو اسے ہمارے حوالہ کر دیں اور یا ان دونوں بیٹوں کی خیریت نہیں، پناہ دہندہ کے لڑکے قلعہ سے باہر رہ گئے تھے جن کو دشمن نے پکڑ رکھا تھا، اس شخص نے اپنے دونوں بیٹوں کا قتل گوارہ کیا لیکن پناہ گزیں پر آنچ نہ آنے دی۔

حضرت صدیق اکبرؓ کو ابن دغنہ نے پناہ دی تھی تو شدید مخاصمت کے باوجود بھی کوئی ان پر دست اندازی کی جرأت نہ کرتا، اگر کوئی بات خلافِ منشا پیش آتی تو لوگ ابن دغنہ سے کہتے کہ یا تو آپ اپنی پناہ اٹھالیں ورنہ انہیں ان حرکتوں سے باز رہنے کی تاکید کر دیں، جب عقد ذمہ اور پناہ کا معاملہ کفار کے نزدیک اس درجہ اہم ہیں تو مسلمان تو اس اخلاقی بلندی اور کردار کی پختگی کا اور زیادہ مستحق ہے۔

پھر اس پناہ کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ کسی بھی مسلمان کی پناہ کے بعد جبتک امام انکار کا اعلان نہ کردے وہ شخص حکومت کی پناہ میں آجاتا ہے، اب حکومت اسلام کی پناہ کے علی الرغم قتل کا ارتکاب کرنے والا حکومت وقت سے بغاوت کے جرم کا مرتکب ہے اور باغی کی سزا قتل ہے، گویا اس مسلمان نے بغاوت کے جرم میں اپنی جان کو مستحق قتل قرار دیا ہے۔

اب اس کے بعد شوافع کے اصل مستدل پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ آیا اس میں اسی قدر عموم ہے جس قدر حضرات شوافع سمجھ رہے ہیں یا یہ عموم، الفاظِ حدیث کو سرسری طور پر دیکھنے کا نتیجہ ہے تو دراصل حدیث کا مفہوم معین کرنے کے لئے پوری روایت پر نظر کرنیکی ضرورت ہے، اسی روایت کے دوسرے طرق میں **بکافر** کے بعد **ولا ذو عهد في عهده** کے الفاظ موجود ہیں، اب حدیث شریف کے پورے الفاظ اس طرح ہوں گے **ولا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده** یعنی مسلمان کو کافر کے مقابلہ قتل نہ کیا جائے اور اور نہ کافر کے مقابل اس شخص کو قتل کیا جائے جو عہد ذمہ میں آچکا ہے، گویا کافر کا مقابلہ دو شخصوں سے کیا گیا ہے، ایک مسلمان سے اور دوسرے ذمی سے اب حدیث میں لفظ کافر کا مصداق بجز کافر حربی کے اور کوئی نہیں رہا۔

حضرات شوافع کے مسلک کی بناء پر حدیث کے الفاظ بجائے **ذو عهد في عهده** کے **ذي عهد في عهده** ہونے چاہیے تھے تاکہ ذی عہد کا عطف لفظ کافر پر ہو کر معنی یہ ہوتے کہ کافر ذی عہد کے قتل پر بھی مسلمان کا قتل روا نہ ہوگا، اب رہا ذمی کا معاملہ یعنی یہ کہ ذمی کے قتل پر مسلمان کا کیا انجام ہوگا تو اس کے لئے دوسرے دلائل ہیں، روایات سے ثابت ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کے زمانہ میں قصاص لیا گیا ہے اور حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بھی۔

پھر اگر ان احوال کی بھی رعایت کی جائے جن میں یہ ارشاد فرمایا جارہا ہے یعنی فتح مکہ کے بعد کے خطبہ میں آپ نے ارشاد فرمایا ہے تو یہ بات اور صاف ہو جاتی ہے، تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ حضرات شوافع وحنابلہ کے تمام استدلال، ان کے جواب اور احناف کے استدلالات اور وجوہ ترجیح، ان سب چیزوں کا بیان اسی جگہ پر ہوگا انشاء اللہ۔

(۱۱۲) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ خُزَاعَةَ قَتَلُوْا رَجُلًا مِنْ بَنِيْ لَيْثٍ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ بِقَتِيْلٍ مِنْهُمْ قَتَلُوْهُ فَاُخْبِرَ بِذٰلِكَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم فَرَكِبَ رَاحِلَتَهٗ فَخَطَبَ فَقَالَ اِنَّ اللّٰهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْقَتْلَ اَوِ الْفِيْلَ قَالَ مُحَمَّدٌ وَاجْعَلُوْهُ عَلَى الشَّكِّ كَذَا قَالَ اَبُوْ نُعَيْمٍ الْقَتْلَ او الفيل وغيره يَقُوْلُ الْفِيْلَ وَسُلِّطَ عَلَيْهِمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صلى الله عليه وسلم وَالْمُؤْمِنُوْنَ اَلَا وَاِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ قَبْلِيْ وَلَا تَحِلُّ لِاَحَدٍ بَعْدِيْ اَلَا وَاِنَّهَا اُحِلَّتْ لِيْ سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ اَلَا وَاِنَّهَا سَاعَتِيْ هٰذِهٖ حَرَامٌ لَا يُخْتَلٰى

شَوْكُهَا وَلَا يُعْضَدُ شَجَرُهَا وَلَا تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا اِلَّا لِمُنْشِدٍ فَمَنْ قُتِلَ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ اِمَّا اَنْ يُعْقَلَ وِاِمَّا اَنْ يُقَادَ اَهْلُ الْقَتِيْلِ فَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ اَهْلِ الْيَمَنِ فَقَالَ اُكْتُبْ لِيْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ فَقَالَ اُكْتُبُوْا لِاَبِيْ فُلَانٍ فَقَالَ رَجُلٌ مِّنْ قُرَيْشٍ اِلَّا الْاِذْخَرَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ فَاِنَّا نَجْعَلُهٗ فِيْ بُيُوْتِنَا وَقُبُوْرِنَا فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِلَّا الْاِذْخَرَ اِلَّا الْاِذْخَرَ . (آئندہ: ۲۴۳۴، ۶۸۸۰)

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال خزاعہ نے بنولیث کے ایک شخص کو اپنے اس مقتول کے بدلے میں قتل کر دیا جسے بنولیث نے پہلے قتل کیا تھا، رسول اکرم ﷺ کو اس کی اطلاع دی گئی، آپ اپنی اونٹنی پر سوار ہوئے اور ایک خطبہ دیا، فرمایا کہ اللہ تعالی نے مکہ سے قتل کو یا فیل کو روک دیا ہے (امام بخاری فرماتے ہیں کہ ابونعیم نے ایسے ہی کہا تھا اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین بطور تعین فیل کہتے ہیں) اور مکہ والوں پر رسول اکرم ﷺ اور مومنین کو قابو دیا، آگاہ ہو، مکہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال نہیں کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، آگاہ رہو کہ میرے لئے بھی دن کے ایک حصہ میں حلال ہوا تھا، خبردار کہ وہ اس گھڑی بھی حرام ہے، اس کا کانٹا نہ کاٹا جائے اس کا درخت نہ جھانگا جائے اور اس کی گری ہوئی چیز نہ اٹھائی جائے مگر جو شخص کہ مالک تک پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو پس جو شخص قتل کر دیا جائے تو ورثاء کو دو باتوں میں کسی ایک کا اختیار ہے یا دیت لے لیں اور یا قصاص، پھر ایک شخص یمن والوں میں سے آیا اور اس نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! میرے لئے یہ لکھ دیجئے، آپ نے فرمایا کہ ابوفلاں کے لئے لکھ دو، پھر قریش کے ایک شخص نے گذارش کی کہ یارسول اللہ! اذخر کا استثناء فرما دیجئے کیونکہ ہم اسے اپنے گھروں اور اپنی قبروں میں استعمال کرتے ہیں، آپ نے فرمایا: الا الاذخر، الا الاذخر

تشریح حدیث پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ خزاعہ اور بنوبکر میں عداوت تھی اور اسی عداوت کے نتیجہ میں ایام جاہلیت میں ایک خزاعی بنولیث کے ہاتھوں قتل ہو چکا تھا۔

فتح مکہ میں اعلان امن کے بعد خزاعیوں نے موقعہ پاکر ایک لیثی کو قتل کر دیا، رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں شکایت گزری کہ اعلانِ امن کے بعد خزاعیوں کی جانب سے یہ حرکت ہوئی ہے جس سے امن عامہ میں خلل واقع ہوتا ہے چنانچہ فوراً ہی تشریف لائے اور خطبہ میں فرمایا کہ دیکھو خداوند قدوس نے مکہ سے ہمیشہ خونریزی کو روکا ہے یہ معنی تو جب ہیں کہ روایت میں لفظ قتل (بالقاف والتاء الفوقانیہ) مانیں اور اگر لفظ فیل (بالفاء والیاء التحتانیہ) لیں تو ترجمہ یہ ہوگا کہ خداوند کریم نے مکہ سے اصحابِ فیل کو روکا ہے یعنی جب شاہ حبشہ نے ہاتھیوں سے مکہ پر حملہ کیا تھا تو خداوند قدوس نے ابابیل کے ذریعہ ان کے دماغ درست کر دئے تھے، یہ اسوقت کا ذکر ہے جب کہ مکہ دارالکفر تھا، صنم پرستی ہوتی تھی اور بیت اللہ کو بیت الاصنام بنا رکھا تھا، اب جبکہ مکہ دارالاسلام ہے، یہاں ایک خدا کی پرستش ہوتی ہے کیسے اس قتل و غارت گری اور امن شکنی کو برداشت کیا جا سکتا ہے؟

امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ میرے استاد "ابونعیم" نے اس لفظ کو اسی تردد کے ساتھ پیش کیا ہے، لیکن اس روایت کے دوسرے راوی متعین طریقہ پر الفیل کہتے ہیں گویا القتل اور الفیل کا شک صرف ابونعیم کی طرف سے ہی ہے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا خبردار! کہ مکہ مجھ سے پہلے بھی کسی کے لئے حلال نہیں کیا گیا اور نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا، اور میرے لئے بھی دن کے ایک حصہ میں حلال کیا گیا تھا۔

"لم تحل" کے دو معنی لئے گئے ہیں اور دونوں ہی درست ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ قتال کے بارے میں فرمایا جارہا ہے کہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے قتال حلال نہ تھا، لیکن بعض حضرات کا خیال ہے کہ قتال تو مخصوص احوال میں درست بھی ہوجاتا ہے، آپ تو دخول بغیر الاحرام کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں یعنی بغیر احرام کے حدود حرم کے اندر داخل ہونا نہ مجھ سے پہلے کسی کیلئے درست تھا اور نہ کسی کو آئندہ اس کی اجازت ہے۔

خبردار! کہ میرے لئے بھی یہ حلت دن کے ایک حصہ میں تھی یعنی صبح سے عصر تک، آگاہ رہو کہ اب یہ پھر بدستور حرم ہے، نہ اس کا کانٹا توڑنا درست ہے اور نہ درخت جھانگنا صحیح ہے جب کانٹا بھی توڑنا درست نہیں ہے تو گھاس کھودنے کی اجازت بدرجۂ اولی نہ دی جائے گی، البتہ وہ کانٹے جو گزرنے والوں کے لئے باعث تکلیف ہوں کاٹے جاسکتے ہیں، کیونکہ دفع اذی، حرم کے اندر معتبر ہے، اسی لئے حرم نے پانچ موذی جانوروں کو پناہ نہیں دی، جیسے کوئی شکار مرجائے تو اسے بھی وہاں سے ہٹادینے کا حکم ہے، اسی طرح وہ درخت بھی جھانگا جاسکتا ہے جس کا فائدہ ختم ہوگیا ہو، یعنی وہ سوکھ گیا، ادنیٰ نفع، سایہ تھا وہ بھی ختم ہوگیا تو اسے ہٹایا جاسکتا ہے، اس کے بعد ارشاد فرمایا کہ وہاں کی گری پڑی چیز بھی نہ اٹھائی جائے، ہاں وہ شخص اٹھا سکتا ہے جو اٹھاتے وقت مالک تک پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو، شوافع کے نزدیک لقطۂ حرم کی عمر بھر تعریف ضروری ہوگی، ملتقط غریب ہو یا امیر ہو کبھی مالک نہ ہوگا۔

امام مالک کے نزدیک حرم اور غیر حرم کے لقطہ میں کوئی فرق نہیں، ایک سال تک تعریف کرے، مالک مل جائے تو اسے دیدے ورنہ ایک سال کے بعد خود غریب ہو تو اپنے کام میں لے آئے ورنہ کسی غریب کو دیدے حنفیہ اس کے یہ معنی لیتے ہیں کہ آپ نہ اٹھانے کی تاکید فرمارہے ہیں کیونکہ حرم میں مختلف ممالک سے لوگ آتے ہیں، اب معلوم نہیں کہ یہ کس کی چیز ہے، اگر کسی مکی کی ہے تو وہ خود تلاش کرے گا اور اگر کسی باہر کے آدمی کی ہے تو خواہ مخواہ تم کیوں اس ذمہ داری کو اپنے سر لیتے ہو کہ مالک کو تلاش کرکے اس کی چیز اسکو پہنچاؤ۔

درحقیقت الالمنشد کی تصریح اس بنا پر واقع ہورہی ہے کہ اٹھانیوالا یہ خیال نہ کرے کہ یہاں انشاد کا کیا فائدہ ہے، دنیا جہاں کے لوگ جمع ہوتے ہیں اور حج سے فارغ ہوکر ہر ایک کو اپنے وطن واپس ہونیکی جلدی ہوتی ہے اس

---

۱ ایام جاہلیت میں قبیلہ خزاعہ میں سے قتل ہونے والے کا نام احمر تھا، اور بنی لیث میں ایام اسلام میں جس شخص کو قتل کیا گیا اس کا نام قسطلانی نے جندب بن اقرع ہذلی لکھا ہے اور قاتل کا نام خراش امیہ خزاعی بتلایا گیا ہے۔

لئے اٹھانیوالا انشاد کو غیر ضروری سمجھتے ہوئے اسے اٹھا کر کسی کو دیدے یا اپنے استعمال میں لے آئے لہذا تنبیہ فرمادی گئی کہ لقطۂ حرم میں انشاد ضروری ہوگا ورنہ ہاتھ لگانے کی ضرورت نہیں ہے۔

فمن قتل الخ. اصل واقعہ سے اس ارشاد کا تعلق ہے یعنی اگر کسی کا آدمی مقتول ہو جائے تو اس کے ورثہ کو یہ حق دیا جاتا ہے کہ وہ خیر النظرین میں سے کسی ایک کو اختیار کریں، خیر النظرین میں سے ایک قصاص ہے اور ایک دیت، یعنی یہ دونوں حق اولیاء مقتول کے ہیں، چاہے قصاص لیں اور چاہے دیت، اس میں قاتل کو کوئی حق نہیں ہے، اس ارشاد کا ظاہر شوافع کے موافق ہے، ہمارا مسلک یہ ہے کہ قاتل سے قصاص تو ہر حال میں لیا جا سکتا ہے، لیکن دیت کے معاملہ میں قاتل کی رضامندی ضروری ہے اگر قاتل دیت پر راضی نہیں ہے بلکہ وہ قصاص ہی دینا چاہتا ہے تو اولیاء مقتول اسے دیت پر مجبور نہیں کر سکتے گویا شوافع کے نزدیک قتل عمد کا موجب دو چیزیں ہیں، اس لئے اولیاء مقتول کو ان کے نزدیک دونوں چیزوں میں سے کسی بھی ایک کے اختیار کا حق ہے اور احناف کے نزدیک قتل عمد کا موجب صرف قصاص ہے، اسی لئے قصاص قاتل کی رضامندی کے بغیر بھی لیا جا سکتا ہے کہ قرآن کریم میں **النفس بالنفس** فرمایا گیا ہے یعنی نفس کا مقابلہ نفس سے ہے۔

لہٰذا وہ مقتول کا حق ہوا جسے اولیاء مقتول بہر صورت لے سکتے ہیں کیونکہ یہ پورے طور پر اسکا بدل ہے، رہا مال کا معاملہ تو وہ قتل خطا کے مقابلہ پر اس لئے رکھا گیا تھا کہ وہاں قتل کے معنی پورے طور پر نہیں پائے جاتے کیونکہ اس نے قتل کا ارادہ نہیں کیا تھا، اسی طرح قتل بالمثقل کا معاملہ ہے کہ ضرب شدید کا نتیجہ قتل ہو تو سکتا ہے لیکن اس کا ارادہ تو ایسا نہیں ہے، گویا ان صورتوں میں معنیٔ قتل ضعیف ہو گئے اور حدود میں شبہات کی بھی رعایت کی جاتی ہے اسلئے ایسی صورت میں قصاص کے بجائے دیت کی صورت تجویز کی گئی۔

حضرات شوافع حدیثِ باب کے لفظ **فھو بخیر النظرین** سے استدلال کرتے ہیں، یعنی یہ کہ مراد **فھو مخیر بخیر النظرین** ہے، اولیاء مقتول کو اختیار ہے کہ دونوں نظروں میں سے کسی بھی ایک نظر کو اختیار کریں لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ **مخیر** کی تقدیر مناسب نہیں کیونکہ **بخیر النظرین** جار و مجرور ہیں ان کیلئے ایسے متعلق کی ضرورت ہے جسے باء کے ذریعہ متعدی بنایا گیا ہو، جیسے **فھو مرضی بخیر النظرین** یا، **فھو مامور** یا، **فھو عامل** رہا، **مخیر** تو وہ متعدی بذریعۂ باء نہ ہونے کی وجہ سے انسب نہیں ہے۔

اب یہ روایت شوافع کے مدعا پر نص نہ رہی بلکہ مخیّر کے ساتھ مرضی کے حذف کا بھی احتمال ہے مرضی کا مفہوم یہ ہے کہ مقتول کے وارث کو خیر النظرین پر راضی کیا جائے گا کہ سوزش صدر کا معاملہ تو یہ ہے کہ وہ خود کچھ دنوں میں ختم ہو جائے گی، مال لے لوگے تو کام آئے گا اس لئے خیر النظرین تمہارے اور قاتل کے حق میں دیت ہے اسی طرح قاتل کو راضی کیا جائے گا۔

جب یہ احتمال بھی موجود ہے تو اب دیکھنا یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی کیا ہیں، اس کے لئے ذرا تفصیل میں جانے کی ضرورت ہے، دراصل آپ کا یہ ارشاد فھو بخیر النظرین امم سابقہ کے اعتبار سے ہے شریعت محمدی علیہ السلام سے پہلے شریعت عیسوی اور موسوی میں قصاص اور دیت دونوں کی آزادی نہ تھی بلکہ شریعت موسوی میں قاتل کے لئے صرف سزائے قصاص تھی اور عیسوی میں صرف دیت، شریعت محمدی میں دونوں چیزیں ہیں کہ نہ تمہیں قصاص پر مجبور کیا جاتا ہے نہ دیت پر بلکہ یہ دیکھو کہ تمہارے اور قاتل کے حق میں کونسی صورت بہتر ہے اسی کو اختیار کرلو، ارشاد نبوی کا مفہوم بس اسی قدر ہے، اب آگے یہ سوچنا کہ قصاص اور دیت دونوں چیزوں میں سے مقتول کے ورثاء جو چاہیں رضائے قاتل کے بغیر اختیار کرسکتے ہیں تو یہ ایک مراد سے زائد بات ہے، آپ نے تو شریعت موسوی اور عیسوی کے تقابل سے شریعت محمدی کی وسعت کو بیان فرمایا تھا، یہ ایسا ہی ہے جیسے دائن اور مدیون کے بیچ میں پڑکر کوئی شخص دائن سے کہے کہ میاں چاہے دراہم لے لینا اور چاہے دینار یا چاہو گے تو سامان، اب اس آزادی کا مفہوم یہ ہے ہی نہیں کہ دائن مدیون سے کسی ایک چیز کے وصول کرنے پر اصرار کرے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مدیون جو بھی چیز پیش کرے اگر تمہاری مصلحت اجازت دیتی ہو تو اسے قبول کرسکتے ہو، اسی طرح کا معاملہ یہاں ہے، صورتیں تو وہی ہیں لیکن ایک صورت تو آپ کا مستقل حق ہے کیونکہ وہ قتل عمد کا اصل موجب ہے، رہی دوسری صورت تو اس میں قاتل کی رضا کے بغیر آپ کچھ نہیں کرسکتے، تفصیل کے ساتھ یہ بحث کتاب الدیات میں آئے گی۔

فجاء رجل الخ. جب آپ خطبہ سے فارغ ہوگئے تو ایک یمنی شخص نے جس کا نام ابوشاہ تھا اس خطبہ کے لکھوانے کی درخواست پیش کی، یہ حضرت ابوشاہ نابینا تھے اور پڑھے لکھے نہ تھے، ان کی درخواست پر رسول اکرم علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ ان کیلئے لکھدو۔

ترجمۃ الباب سے حدیث شریف کا یہی جز و مطابقت رکھتا ہے اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ رسول اکرم علیہ السلام کی اجازت سے کتابت کا عمل کیا جاچکا ہے لیکن اس میں یہ گنجائش ہے کہ شاید یہ اجازت ایک نابینا یا امی ہی کے لئے ہو، دوسری حدیث لاکر یہ بتائیں گے کہ اسمیں نابینا یا امی کی خصوصیت نہیں ہے۔

فقال رجل من قریش الخ. حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے درخواست پیش کی کہ اذخر کا استثناء فرمادیجئے ہم اسے اپنے گھروں اور قبروں میں استعمال کرتے ہیں یعنی مکانوں، چھتوں اور دیواروں پر اس کو ڈالتے ہیں تاکہ بارش سے نقصان نہ پہنچے، اسی طرح قبروں میں لحد کا منہ بند کرنے کے لئے اینٹوں یا پتھروں کے درمیانی فرجات میں اس کا استعمال ہوتا ہے، غرض زندوں اور مردوں دونوں ہی کو اس کی ضرورت رہتی ہے اس لئے اس کو مستثنیٰ فرمادیا جائے، چنانچہ آپ نے درخواست کو قبول کیا اور استثنا فرمادیا کیونکہ نبی کو قانون عام سے استثناء کردینے کا حق ہوتا ہے جیسا کہ آپ نے ابو بردہ بن نیار کے لئے چھوٹی عمر کی بکری کا استثناء فرمایا تھا اور اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا تھا کہ

لن تجزئ عن احد بعدك　　تیرے بعد کسی اور کی طرف سے ایسا درست نہ ہوگا۔

یا جیسے ایک شخص کے کفارے کے بارے میں فرمایا تھا کہ تم تم خود ہی کھالینا، کفارہ ادا ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک استثناء یہ بھی ہے، دنیوی قوانین میں بھی یہ بات ہے کہ قانون ساز جس چیز کو چاہے قانون سے مستثنیٰ قرار دے سکتا ہے۔　　واللہ اعلم

(۱۱۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرٌو قَالَ اَخْبَرَنِي وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ عَنْ اَخِيْهِ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ مَا مِنْ اَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ اَحَدٌ اَكْثَرُ حَدِيْثًا عَنْهُ مِنِّي اِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو فَاِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ وَلَا اَكْتُبُ، تَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ.

ترجمہ وہب بن منبہ اپنے بھائی (ہمام بن منبہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا، میں نے ابو ہریرہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے اصحاب میں کوئی شخص مجھ سے زیادہ آپ سے روایات بیان کرنے والا نہیں، مگر عبداللہ بن عمرو سے جو ہوا، کیونکہ وہ لکھا کرتے تھے اور میں لکھتا نہ تھا معمر نے وہب بن منبہ کی بواسطۂ ہمام ابو ہریرہؓ سے اس کی متابعت کی ہے۔

تشریح حدیث حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ میں مجھ سے زیادہ کسی کے پاس احادیث نہ تھیں، البتہ عبداللہ بن عمرو کے پاس ممکن ہے زیادہ ہوں اور اس کی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ وہ کتابت کیا کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا۔

الا ما كان من عبد الله بن عمرو یہاں استثناء میں کلام ہو رہا ہے کہ منقطع ہے یا متصل بین السطور میں استثناء منقطع تحریر ہے، یہ احتمال دوسرے شارحین نے بھی ذکر کیا ہے، ایسی صورت میں الا بمعنی لکن ہو جائے گا، لیکن یہ استثناء مفرد کا مفرد سے استثناء نہیں ہوسکتا کیونکہ اس صورت میں تقدیر یوں نکلے گی، **ليس احد اكثر حديثا الا الكتابة التي كانت صادرة من عبد الله**، اور یہ جملہ بے معنی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مفرد سے مفرد کے استثناء میں خواہ وہ منقطع ہو یا متصل، اتحاد ضروری ہوتا ہے جو یہاں نہیں ہے، اس لئے اسے منقطع اگر مانیں گے تو جملے سے جملہ کا استثناء قرار دینگے، جو استدراک کے معنی میں ہوگا اور تقدیر یہ ہوگی **الا ما كان من عبد الله و هو الكتابة لم تكن مني**۔ اسوقت خبر بھی محذوف ماننی پڑیگی، اب یہ جملے دونوں الگ الگ ہو گئے، پہلے جملے کا مفہوم یہ ہوا کہ صحابۂ کرام میں مجھ سے زیادہ روایت کرنے والا کوئی نہیں اور دوسرے جملے کا مفہوم یہ ہوگا، لیکن عبداللہ بن عمرو جو کتابت حدیث کا کام کرتے تھے وہ میں نہ کرتا تھا لیکن اس صورت میں عبداللہ بن عمرو بن العاص کی احادیث کی کثرت ثابت نہیں ہوتی، صرف کتابت ہی ثابت ہوتی ہے جو کثرت کو مستلزم نہیں ہے، کیونکہ کتابت تھوڑی اور کم کی بھی ہوسکتی ہے۔

بعض حضرات استثناء متصل قرار دے رہے ہیں اور معنی کی طرف نظر کرتے ہوئے استثناء متصل قرار دینا جائز ہے، کیونکہ حدیثا تمیز واقع ہو رہا ہے، اور تمیز معنوی اعتبار سے محکوم علیہ اور فاعل کا مقام رکھتی ہے اس لئے جملہ یوں بن سکتا ہے ما احد حدیثه اکثر من حدیثي الا احادیث حصلت من عبد الله۔ اس تقدیر پر حدیث کا استثناء حدیث سے ہو رہا ہے، کیونکہ تمیز کو فاعل کے قائم مقام کر دیا اور پھر اس سے استثناء ہو گیا۔

یہ تو تھا حضرت ابو ہریرہؓ کا خیال، اب محدثین کرام جب جانچ کرتے ہیں تو صورتِ حال دگرگوں ہے امام بخاری فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے تقریباً آٹھ سو تلامذہ نے روایات کی ہیں اور یہ فضیلت آپ کے سوا کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی، پھر قسطلانی نے دونوں حضرات کی روایات کی تعداد لکھی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات پانچ ہزار تین سو ہیں اور حضرت عبداللہ کی کل سات سو، اور اگر اس کتاب کا اعتبار کر لیں جو اب گم ہے اور جس کا نام صادقہ بتلایا جاتا ہے تو ان کی روایات نو سو ہو جاتی ہیں، کیونکہ اس میں اتنی ہی احادیث مکتوب تھیں، اس اعتبار کے بعد بھی کوئی تناسب نہیں، لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ خیال حضرت عبداللہ کی کتابت کی وجہ سے ہوا، کیونکہ استاد کے ارشادات لکھنے والے کے پاس عام طور پر ارشادات کا ذخیرہ زیادہ ہو جاتا ہے۔

روایات ابو ہریرہؓ کی وجہ کثرت

اب دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کی تعداد اتنی زیادہ کن وجوہ سے ہے، شارحین حدیث نے اس کے مختلف اسباب ذکر کئے ہیں۔

(۱) مثلاً یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے مرکزِ علمی مدینۂ منورہ میں اپنے آپ کو تعلیم و تعلم کے لئے وقف کر رکھا تھا اور حضرت عبداللہ بن عمرو مصر چلے گئے تھے جس کو علمی اعتبار سے مرکزیت حاصل نہ تھی، اس وجہ سے حضرت عبداللہ سے روایات کم منقول ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک تو اپنے آپ کو اس کام کے لئے وقف کر دیا تھا، دوسرے واردین وصادرین کی تعداد علمی مرکز میں قیام پذیر ہونے کی وجہ سے بہت زیادہ تھی، اسی باعث ان کی روایات اور ان کے فتاویٰ کی تعداد بڑھ گئی، امام بخاریؒ کے ارشاد کے مطابق حضرت ابو ہریرہؓ سے آٹھ سو تابعین نے روایات کی ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو کا رجحان طبع، عبادت کی طرف رہا، آپ عبادت زیادہ کرتے تھے اور تعلیم و تدریس میں مشغولیت کم رہتی تھی جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کا رجحان تعلیم و تدریس کی طرف زائد تھا اور یہی حال ایامِ حصول تعلیم کا ہے، ساڑھے تین برس تک حضرت ابو ہریرہؓ کا مشغلہ صرف تحصیل علم رہا ہے، اسی لئے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کی تعداد سب سے زیادہ ہے۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اکرم ﷺ کی دعا حاصل ہوئی، ایک دن حضرت ابو ہریرہؓ نے سرکارِ رسالت مآب ﷺ میں عرض کیا کہ میں بھول زیادہ جاتا ہوں جس کا سخت افسوس ہوتا ہے، آپ نے مخصوص طریقہ اختیار فرما کر دعا دی، روایت عنقریب آرہی ہے، اس دعا کی برکت تھی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے علوم اور انکی روایات

کوسب سے زیادہ فروغ حاصل ہوااور یہ شرف حضرت عبداللہ کوحاصل نہ ہوسکا۔

(۴) چوتھی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ شام میں حضرت عبداللہ کو اہل کتاب کی کتابوں کا معتد بہ ذخیرہ مل گیا تھا، حضرت عبداللہؓ ان کا مطالعہ فرماتے تھے اور ان میں سے روایات بھی بیان کرتے تھے، اس وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے روایت حاصل کرنیکا سلسلہ بند کردیا اور ان کا اعتماد بایں معنی ختم ہوگیا کہ کہیں یہ بھی اہل کتاب ہی کی روایات میں سے نہ ہو جن کے بارے میں نہ تصدیق کی اجازت ہے نہ تکذیب کا حکم۔

حضرت ابوہریرہؓ کی روایات کی کثرت کے لئے یہ مختلف باتیں بیان کی جاتی ہیں، ان مختلف وجوہ میں سب ایک دوسرے کیلئے ممدومعاون ہیں، یعنی ان تمام وجوہ کے اجتماع نے حضرت ابوہریرہؓ میں یہ خصوصیت پیدا کی، ان میں جہاں تک دعا کا تعلق ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ روایات کی تعداد بھی زیادہ ہوجائے، دعا تو صرف یہ ہے کہ اب نسیان نہ ہوگا، کیا ضروری ہے کہ علوم بھی زائد ہوجائیں جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایات قید کتابت کی وجہ سے نسیان کی نذر ہوجانے سے محفوظ ہیں۔

البتہ اگر یوں کہا جائے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایات تو دعائے نبوت کی وجہ سے ضیاع ونسیان سے محفوظ ہوگئیں اور حضرت عبداللہ کی محفوظات پر نسیان طاری ہوگیا اور مکتوبات ضائع ہوگئیں تو بات بن سکتی ہے لیکن ایسا کہنا سراسر زیادتی ہے، اس لئے صاف اور بے غبار بات یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے حصولِ تعلیم اور اشاعت تعلیم پر وقت زیادہ لگایا، ساتھ ہی مرکزی جگہ اپنے قیام کے لئے تجویز فرمائی، اس لئے ان کی روایات کی تعداد بڑھ گئی، رہے حضرت عبداللہ تو ان کا میلان ہی تعلیم وتدریس کی طرف زائد نہ تھا اور نہ انہوں نے مرکزی جگہ پر قیام فرمایا، نہ اتنا وقت اس پر صرف کیا اس لئے ان کی روایات کی اشاعت اور تعداد اس درجہ نہ ہوسکی۔

ترجمہ کا ثبوت حدیثِ باب سے بہت اچھی طرح ہورہا ہے، کیونکہ رسول اکرم ﷺ کی اجازت سے کتابت حدیث کا عمل ہورہا ہے، ترجمہ ثابت ہوگیا، کیونکہ آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو کو کتابتِ حدیث کی اجازت مرحمت فرمائی تھی۔

(۱۱۴) حدثنا يَحْيَ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ يَحيٰ قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِي يُوْنُسُ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ لَمَّا اشْتَدَّ بِالنَّبِيِّ ﷺ وَجعُهُ قَالَ ائْتُونِي بِكِتَابٍ اَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدَهُ قَالَ عُمَرُ اِنَّ النَّبِيَّ ﷺ غَلَبَهُ الْوَجْعُ وَعِنْدَنَا كِتَابُ اللّٰهِ حَسْبُنَا فَاخْتَلَفُوْا وَكَثُرَ اللَّغَطُ قَالَ قُوْمُوْا عَنِّي وَلَا يَنْبَغِي عِنْدِي التَّنَازُعُ فَخَرَجَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُوْلُ اِنَّ الرَّزِيَّةَ كُلَّ الرَّزِيَّةِ مَا حَالَ بَيْنَ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وَبَيْنَ كِتَابِهِ.

(آئندہ: ۳۰۵۳، ۳۱۶۸، ۴۴۳۱، ۴۴۳۲، ۵۶۶۹، ۷۳۶۶)

ترجمہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ کی بیماری نے شدت اختیار کرلی تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس سامانِ کتابت لاؤ، میں تمہیں ایک ایسی کتاب لکھدوں کہ جس کے بعد تم گمراہ نہ ہوگے، حضرت عمر نے کہا بے شک نبی اکرم ﷺ پر بیماری کا غلبہ ہے اور ہمارے پاس اللہ کی کتاب ہے جو ہمیں کافی ہے، چنانچہ لوگوں میں اختلاف ہوا اور شور وشغب بڑھ گیا، آپ نے فرمایا میرے پاس سے اٹھ جاؤ اور میرے پاس باہمی تنازع درست نہیں ہے پھر ابن عباس نکلے فرماتے تھے کہ مصیبت بڑی مصیبت وہ ہے جو رسول اکرم ﷺ اور آپ کی کتاب کی درمیان حائل ہوگئی۔

تشریح حدیث حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب نبی اکرم ﷺ پر بیماری کی شدت ہوئی، یہ جمعرات کا دن تھا اور وفات سے چار دن پہلے کی بات ہے تو آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ تم سامان کتابت لے آؤ میں تمہیں ایک نوشتہ لکھدوں یا لکھادوں تاکہ تم میرے بعد ضلال اور بے راہی سے مامون ومحفوظ ہوجاؤ، مسلم کی روایت میں سامان کتابت کی تصریح ہے کہ شانہ کی ہڈی اور دوات لے آؤ کیونکہ اس زمانہ میں اس ہڈی پر کتابت کی جاتی تھی، اس ارشاد کے بعد حضرت عمر نے مجمع سے کہا کہ اس وقت رسول اکرم ﷺ پر بیماری کا زور ہے، دباؤ بڑھا ہوا ہے اور یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا کہ مزید تکلیف دی جائے اور اگر بالفرض دوسرے وقت میں تحریر نہ بھی لکھی جاسکی تو **عندنا کتاب اللہ حسبنا** ہمارے پاس اللہ کی کتاب ہے جو ہمیں کافی ہے، اس کے اندر دین کی تمام ضروریات موجود ہیں، اور خداوند قدوس نے خود اس کی تکمیل کا اعلان فرمایا ہے، ارشاد ربانی ہے، **الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا** ۔اس اعلانِ تکمیل کے بعد ظاہر ہے کہ آپ کے نوشتہ میں کوئی نئی بات نہیں ہوگی بلکہ ان ہی باتوں میں سے کسی کی تائید وتاکید یا زیادہ سے زیادہ تفصیل ہوگی۔

پھر جب کتاب اللہ موجود ہے اور خدائے تعالیٰ نے سمجھنے کا بھی سلیقہ دیا ہے اور اسی کے ساتھ یہ حق بھی مرحمت فرمایا ہے کہ ضروریات زمانہ کے مطابق مسائل کا استنباط کریں، ارشاد ہے۔

لعلمه الذین یستنبطونه منکم　　تم میں استنباط کرنیوالے حضرات اسے جان لینگے

تو کیوں بلا وجہ اس شدت مرض میں تکلیف دیں، یہ آپ کی انتہائی شفقت کی بات ہے کہ ایسی حالت میں بھی نوشتہ کے لئے فرمارہے ہیں لیکن ہماری عقل تو گم نہیں ہوگئی ہے، یہ ایسا ہی ہے جیسے شفیق باپ آخری وقت میں اولاد کو وصیت کرتا ہے اور اس میں ایسی چیز بتلاتا ہے جو زندگی میں بار بار کہہ چکا ہوتا ہے، لیکن آخری وقت میں بحیثیت وصیت ان کا ذکر کردینا اولاد کے لئے ضروری اور زیادہ نفع بخش تصور کرتا ہے۔

حضرت عمرؓ کی رائے سے بعض صحابہ کو اتفاق ہوا اور بعض نے اختلاف کیا، اس باہمی اختلاف کی وجہ سے

بات بڑھ گئی، آوازیں بلند ہونے لگیں، کچھ لوگوں نے کتابت پر زور دیا، لیکن رسول اکرم ﷺ پر مرض کی شدت کے پیش نظر حضرت عمر اور دوسرے بعض صحابہ نے اسے پسند نہ کیا، جب اختلاف بڑھا تو آپ نے ارشاد فرمایا، قوموا عني ، تم لوگ میرے پاس سے کھڑے ہو جاؤ، میرے پاس باہمی تنازع مناسب نہیں، یہ بھی آپ کی انتہائی شفقت کی بات تھی، کیونکہ نبی کا طبعی تکدر امتیوں کے لئے اچھی چیز نہیں ہے۔

حضرت عمرؓ کا منشا کیا تھا

حضرت عمرؓ نے تحریر کو معرض وجود میں نہ لانیکے لئے جو مصلحت پیش فرمائی تھی اس کے منشا کے سلسلہ میں شراح حدیث نے مختلف باتیں بیان فرمائی ہیں، نووی فرماتے ہیں کہ حضرت عمر کا تحریر کو ملتوی کر دینے کی تجویز رکھنا ان کے علم وفضل اور گیرائی وگہرائی کی دلیل ہے، دراصل انہیں یہ خیال ہوا کہ شاید آپ ایسی باتیں لکھوانا چاہتے ہیں کہ جو امت کے لئے انفع واصلح ہوں گی لیکن مبادا! کہ امت ان سے کما حقہ عہدہ برآ نہ ہو سکے اور اس نافرمانی کی وجہ سے عقوبت وعتاب کی مستحق قرار پائے ،بیہقی کہتے ہیں کہ حضرت عمر کا منشا صرف یہ تھا کہ رسول اکرم ﷺ کو اس شدت مرض میں مزید تکلیف دینا درست نہیں ہے، خطابی کی رائے یہ ہے کہ شدت مرض میں یہ تحریر حضرت عمر اس لئے رکوانا چاہتے تھے کہ گو پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے ارشادات بہر حال واجب التسلیم ہیں اور گو عوارض بشریہ ان پر طاری ہو سکتے ہیں لیکن دین کے بارے میں اختلال حواس کے طریان میں علماء کا فیصلہ یہ ہے کہ انبیاء سے ایسا ہونا ممکن نہیں۔

اسلئے گو آپ کی یہ تحریر یقینی طور پر درست ہوگی، لیکن منافقین کو کہنے کے لئے ایک بات مل جائیگی کہ لیجئے شدت مرض کے ایام میں جبکہ ہوش وحواس میں اختلاف تھا ایک تحریر لکھوالی، منافقین کی اس زبان بندی کی مصلحت سے حضرت عمر نے یہ تحریر موخر کرادی۔

قرطبی کہتے ہیں کہ آپ نے امر کا صیغہ ایتونی استعمال فرمایا تھا اور صحابہ کو اسکا امتثال بھی ضروری تھا، لیکن حضرت عمرؓ اور صحابہ کی ایک جماعت کے نزدیک مختلف قرائن کی وجہ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی تھی کہ آپ کا یہ فرمان ارشاد الی الاصلح کی قبیل سے ہے، اس لئے آپکی اس شفقت ورحمت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس قدر تکلیف دینا اور وہ بھی بیماری میں غیر مناسب ہے۔

بہر حال رسول اکرم ﷺ کی محبت میں حضرت عمرؓ نے ایسا کیا، اور یہاں سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حب رسول کے معاملہ میں حضرت عمر کا مقام کیا تھا، حالانکہ مجمع میں آپ کے خاندانی حضرات بھی موجود تھے لیکن بیماری کا خیال آیا تو وہ حضرت عمر کو آیا، حب رسول میں سرشاری اور وارفتگی کا جو درجہ حضرت عمر کو حاصل تھا وہ حاضرین میں سے کسی کو نہ تھا، کیونکہ حب رسول کا تعلق خاندانی رشتوں اور نسبی قرابتوں سے نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسی نعمت ہے جس کا فیضان بقدر ایمان ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا ارشاد حضرت ابن عباسؓ یہ ارشاد فرمایا کرتے تھے کہ بڑی مصیبت یہ ہوگئی کہ تحریر کی نوبت ہی نہ آئی اور آپس کا اختلاف اس گرامی قدر تحریر سے حرماں نصیبی کا باعث ہوا، اگر فریقین سنجیدگی سے گفتگو کر کے ایک بات پر متفق ہوجاتے تو یہ تحریر سامنے آجاتی اور آپ کے بعد پیدا ہونے والے اختلافات نہ ہوسکتے، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس اس واقعہ کے وقت شریک مجلس تھے اور وہاں سے نکلتے ہوئے آپ نے ان کلمات کے ساتھ اظہار افسوس کیا، حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مختلف شواہد کی بنا پر اسکے یہ ظاہری معنی مراد نہیں ہوسکتے بلکہ معنی یہ ہیں کہ ابن عباس اپنے تلامذہ کے سامنے حدیث بیان کرتے وقت یہ فرمایا کرتے تھے[1]

امام بخاری کا مقصد امام بخاری کا مقصد بہرحال حاصل ہے کہ آپ نے آخر عمر میں کچھ تحریر فرمانے کا ارادہ ظاہر کیا، اور اگر باہمی اختلاف محرومی کا سبب نہ بن جاتا تو وہ تحریر لکھی بھی جاتی باہمی اختلاف کے باعث محرومی کی دوسری مثال بھی احادیث میں موجود ہے کہ آپ لیلۃ القدر کی تعیین فرمانے کے لئے باہر تشریف لائے دیکھا کہ دو صحابی کسی بارے میں اختلاف کررہے ہیں اس اختلاف اور تنازع کے سبب تعیین کا علم آپ کے سینہ مبارک سے نکال لیا گیا، لیکن جہاں تک امام بخاری کا مقصد ترجمہ کا تعلق ہے وہ اس حدیث سے باحسن طریق ثابت ہورہا ہے اس مقصد کے اثبات کیلئے امام بخاری نے چار احادیث تخریج فرمائی ہیں۔

پہلی حدیث حضرت علیؓ سے ہے کہ ان کے پاس ایک صحیفہ میں کچھ احکام لکھے ہوئے تھے، لیکن چونکہ بدرجہ امکان اس میں یہ احتمال تھا کہ حضرت علی نے یہ نوشتہ وفات کے بعد تحریر فرمایا ہو، اور انہیں نہی کی حدیث نہ پہونچی ہو، اس لئے دوسری حدیث جس میں ابوشاہ یمنی کے درخواست پر آپ نے لکھنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے، پیش کی مگر اس میں بھی خصوصیت کا یہ احتمال ہے کہ شاید نابینا اور امی حضرات کے لئے یہ حکم ہو، اس لئے تیسری حدیث لائے جس میں حضرت عبداللہ بن عمرو کا عمل کتابت منقول ہے، جو آپ کی اجازت سے ہوا اور اس میں خصوصیت بھی نہیں ہے بلکہ عموم ہے، جتنی روایتیں تم سن لیتے ہو انہیں لکھ لو، لیکن ان تینوں احادیث میں کہیں خود آپ کے قصد کتابت کا تذکرہ

---

[1] علماء ومحدثین اس سلسلہ میں باہم مختلف ہیں کہ آپ اس تحریر میں کیا چیزیں لکھوانے کا ارادہ رکھتے تھے، خطابی کا خیال ہے کہ اس میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ آپ اپنے بعد امامت کی تصریح فرمادینا چاہتے تھے تاکہ استحقاق امامت کے سلسلہ میں حقوق قرابت کے لحاظ سے کوئی فتنہ نہ کھڑا ہوجائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مہمات احکام کی تحریر مقصود ہو لیکن پھر مصلحت یا اس بارے میں کسی وحی کے نزول سے یہ ارادہ ترک فرمادیا، سفیان بن عیینہ کہتے ہیں کہ آپ اختلافات ختم کرنے کے لئے اپنے بعد کے خلفاء کے نام لکھوانا چاہتے تھے، اور اس کی تائید یوں ہوتی ہے کہ آپ نے اوائل مرض میں حضرت عائشہ سے فرمایا تھا۔ ادعی لی اباك واخاك حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یتمنی متمنٍ ویقول قائل ویابی اللہ والمؤمنون الا ابابکر (مسلم)

نہیں ہے، اس لئے یہ آخری روایت لاکر آپ کے ارادۂ کتابت کا بھی ثبوت فراہم کردیا، اور ظاہر ہے کہ آپ کا ارادہ حق اور درست ہی ہوسکتا ہے اس لئے باحسن دلائلِ کتابتِ حدیث کا عمل ثابت ہوگیا ہے۔

حضرت عمرؓ پر روافض کا اعتراض

روافض کا حضرت عمر کے مطاعن کے سلسلہ میں سب سے بڑا اعتراض اسی حدیث سے ہے، جب بیماری کی شدت ہوئی تو آپ نے فرمایا، دوات قلم لے آؤ میں کچھ لکھوادوں تاکہ اسکے بعد تم ضلال سے محفوظ ہوجاؤ، روافض کہتے ہیں کہ آپ نے اس تحریر کو ضلال سے حفاظت کے لئے ضمانت قرار دیا تھا اور چونکہ ضلال سے بچنا واجب ہے اسلئے اس تحریر کا لکھا جانا انتہائی ضروری تھا جسے حضرت عمر نے اپنے مصالح پر قربان کردیا۔ معاذ اللہ

روافض کہتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام جس چیز کی کتابت چاہتے تھے وہ خلافت علی بلافصل کا مسئلہ تھا اور اس معنی کے پیش نظر لا تضلوا کا مفہوم یہ ہوا کہ ان کے نزدیک حضرت علی کی خلافت تمام ضلالتوں کا حتمی سد باب تھی یہ ہے روافض کا خیال، حالانکہ حضرت عمر کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہیں تھی بلکہ آپ سمجھ رہے تھے اور ٹھیک سمجھ رہے تھے کہ آج تک جن چیزوں کا بیان ہوتا رہا ہے، انہیں کی مزید تشریح ہوگی، رہا خلافت کا مسئلہ وہ بھی عندنا کتاب اللہ حسبنا ہی سے نکلتا ہے کیونکہ قرآن کریم میں بشارت ہے کہ اللہ تعالیٰ دین کی حفاظت واشاعت کے لئے موقعہ دے گا اور زمین میں تمہاری حکومت ہوگی تاکہ تم دین کو پھیلا سکو اس سے معلوم ہوا، کہ خلیفہ وہ شخص ہوگا جس میں دین پھیلانے کی سب سے زیادہ صلاحیت ہو اور جس کے عزائم وخیالات اور خدمات سے یہ واضح ہوتا ہو کہ وہ خلافت کے اس بارگراں اور نبوت کی نیابت کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوسکے گا قرآن کریم میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کے متعلق سیجنبها الا تقی الذی یوتی ماله یتزکی آیا ہے، روافض کے نزدیک بھی یہاں اتقی

۱؎ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی رحمہ اللہ نے تحفۂ اثناعشریہ میں جہاں خلفاء کرام کے مطاعن کو ذکر کیا ہے، وہاں مطاعن حضرت عمر کے تحت سب سے پہلا نمبر اسی واقعۂ قرطاس کو دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے۔ ''روافض اس روایت کو لیکر حضرت عمر کی شان گرامی میں جو گستاخی کرتے ہیں وہ چار نقاط کے گرد گھومتی ہے، ایک یہ کہ رسول اکرم ﷺ کا قول وحی ہے اور حضرت عمر نے آپ کا قول رد کیا، گویا معاذ اللہ مخالفت وحی کا الزام آگیا، آپ کی شان میں ارشاد ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ اور وحی کا رد کفر ہے، ارشاد ہے ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکفرون، نتیجہ ظاہر ہے دوسرے یہ کہ انہوں نے رسول اکرم ﷺ کے بارے میں اھجر استفھموہ کہا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کو معاذ اللہ ہذیان ہوگیا ہے، تیسرے یہ کہ آں حضرت ﷺ کے سامنے حضرت عمر نے آواز بلند کی جس کی وجہ سے ان پر رفع صوت کا جرم عائد ہوا جو بدلیل۔ لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی. کبیرہ ہے، چنانچہ اسی کی پاداش میں مجلس سے باہر نکلوادئے گئے اور چوتھے یہ کہ امت کی حق تلفی کی، اگر تحریر سامنے آجاتی تو اختلافات ختم ہوجاتے'' یہ ہیں چار اعتراضات، ان چاروں بہتان ترازیوں کا ایک اجمالی جواب تو یہ ہے کہ اس پورے واقعہ میں تنہا حضرت عمر ہی تو ذمہ دار نہیں ہیں، کیونکہ آپ نے ایتونی بکتاب کا حکم سب ہی کو دیا تھا، تنہا حضرت عمر ہی کو یہ حکم نہ تھا، صرف ایک تجویز پیش کرنا حضرت عمر کا کام تھا، اب اس سے اختلاف کرنا، (بقیہ برصفحۂ آئندہ)

سے حضرت ابوبکر صدیقؓ ہی مراد ہیں۔

پھر اس کے ساتھ امامت صغریٰ کی بات لیجئے کہ افضل الاعمال کی امامت کا شرف پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے

(بقیہ صفحہ سابقہ) پھر شور مچانا یہ سب چیزیں ایسی ہیں جس میں تمام صحابہ شریک ہیں اور انمیں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہیں اور اسی لئے آپ نے سب کو نکلنے کا حکم دیا تھا، جب یہ صورت حال ہے تو یہ الزامات بیہودہ اور لغو ہیں، اس الزامی اور اجمالی جواب کے بعد شاہ صاحب قدس سرہ نے ان الزامات کے تفصیلی جوابات ارشاد فرمائے ہیں، سب سے پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ حضرت عمر نے معاذ اللہ وحی کو رد فرمایا، کیونکہ تمام اقوال پیغمبر وحی ہیں اول یہ کہ حضرت عمر نے آپ کا قول رد نہیں کیا، بلکہ آپ کے راحت و آرام اور بیماری کی شدت کے پیش نظر یہ گزارش فرمائی کہ حضرت یہ کام اسوقت ملتوی کر دیا جائے اور لوگوں کے اطمینان کیلئے آیت قرآن سے یہ ثابت کیا کہ نوشتہ کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ تین ماہ پیشتر۔ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا نازل ہوئی تھی، معلوم ہوا کہ یہ تو صرف عرض مصلحت تھی جو قابل قبول قرار دی گئی، لیکن اگر روافض کو اصرار ہے کہ مصالح کا پیش کرنا بھی رد وحی ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسے متعدد واقعات ثابت ہوئے ہیں، بخاری شریف میں ہے کہ آپ حضرت فاطمہ کے پاس رات کے وقت تشریف لے گئے، حضرت علی اور فاطمہ کو جگایا اور نماز تہجد کے لئے ارشاد فرمایا، حضرت علی نے عرض کیا۔ واللہ لانصلی الا ماکتب اللہ لنا و ان انفسنا بید اللہ۔ آپ یہ کہتے ہوئے واپس تشریف لائے، وکان الانسان اکثر شیٔ جدلا حضرت علی کے اس جواب میں دو باتیں ہیں، ایک سرکار رسالت مآبؐ سے جدل، دوسرے تمسک بشبہ فرقہ جبریہ، لیکن چونکہ دل صاف اور بے غبار تھا اس لئے آپ نے ملامت نہیں فرمائی۔

دوسرے صلح حدیبیہ کے موقعہ پر حضرت علی نے رسول اللہ کا لفظ آپ کے القاب میں تحریر فرمایا، روساء قریش نے اعتراض کیا، آپ نے حضرت علی سے ہر چند اس لفظ کے مٹانے کے لئے کہا مگر حضرت علی نہیں مانے پھر آپ نے صلح نامہ اپنے ہاتھ میں لیا اور اسے مٹا دیا لیکن کسی نے بھی حضرت علی کو مخالفت پیغمبر کا الزام نہیں دیا خود روافض کی کتابوں میں اس کی مثالیں ہیں، محمد بن بابویہ نے امالی میں، دیلمی نے ارشاد القلوب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ کو سات درہم دیئے کہ علی سے سامان خورد و نوش منگالو اور کھالو، بھوک بہت لگی ہوئی تھی، حضرت علی کو حضرت فاطمہ نے یہ کہہ کر وہ دراہم دئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ہمارے لئے کھانا لانے کا حکم دیا ہے، حضرت علی باہر نکلے کوئی فقیر یہ کہہ کر مانگ رہا تھا، من یقرض الملی الوفی، حضرت علی نے وہ دراہم اس شخص کو دیدئے اس میں حکم رسول کی مخالفت، مال غیر میں تصرف، عیال کی حق تلفی، اولاد کو بھوکا دیکھ کر رسول اکرم ﷺ کی ناراضگی کا اندیشہ اور اقرباء سے قطع رحم وغیرہ ہیں لیکن یہ سب اللہ کے لئے ہے اس لئے مورد طعن نہیں، جب یہ صورت حال ہے تو حضرت عمر کی اس عرض مصلحت کو اور وہ بھی ہمدردی کے ساتھ، کیوں مخالفت رسول پر محمول کیا جاتا ہے، یہ پرلے درجہ کے بغض و عناد کی بات ہے، نیز دوسرا مقدمہ بھی کہ رسول کا ہر قول وحی ہوتا ہے درست نہیں کیونکہ رسول کے معنی پیغام رساں کے ہیں، وہ اللہ کا پیغام رساں ہوتا ہے اور اس کی وساطت سے اللہ کا فرمان بندوں تک پہنچتا ہے، رہا آیت ومایںطق عن الھوی ان ھو الا وحی یوحیٰ سے استدلال، تو یہ آیت صرف قرآن مجید کے لئے مخصوص ہے، کیونکہ یہ اللہ کے فرامین ہیں، رہی دوسری باتیں تو وہ سب وحی منزل من اللہ نہیں ہیں جیسا کے دنیاوی پیغام رسانوں میں ہوتا ہے کہ جو پیغام اس کے ساتھ بھیجا جاتا ہے وہ تو شاہی ہوتا ہے لیکن اس کی دوسری باتوں کی ذمہ داری حکومت پر نہیں ہوتی بلکہ وہ خود پیغام رساں کی طرف منسوب ہوتی ہے، چنانچہ قرآن وحدیث میں خود آپ کے اور دوسرے انبیاء کے متعلق ایسے واقعات موجود ہیں جن پر عتاب ہوا ہے، ارشاد ہے۔ عفا اللہ عنك لم اذنت لھم ۔ ولا تکن للخائنین خصیما و استغفر اللہ ان اللہ کان غفوراً رحیماً ۔ لو لا کتاب من اللہ سبق لمسّکم فیما اخذتم عذاب عظیم ۔ اس لئے پیغمبر کا ہر قول وحی نہیں ہوتا، اس الزام کے دونوں مقدمے بری طرح مجروح ہیں۔ (برصفحہ آئندہ)

کس کو دیا، بیماری کے زمانہ میں حکم دیا کہ ابوبکر صدیق نماز پڑھائیں، حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ صدیق اکبر رقیق القلب ہیں، نماز نہ پڑھا سکیں گے، اسلئے آپ یہ خدمت حضرت عمرؓ کے سپرد فرمادیجئے کیونکہ ان کا دل مضبوط ہے اور وہ

(بقیہ صفحہ سابقہ) دوسری وجہ طعن یہ ذکر کی جاتی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کی طرف حضرت عمر نے ہجر کی باتوں کی نسبت کی چونکہ یہ الفاظ حدیث میں نہیں ہیں اس لئے یہ بحث یہاں ترک کی جاتی ہے اپنے مقام پر ان شاء اللہ یہ بحث تفصیل سے آئے گی۔

تیسری وجہ طعن یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے سامنے رفع صوت ہوا، حالانکہ آپ کے سامنے رفع صوت کبیرہ گناہ ہے، ارشاد ہے **لاترفعوا اصواتکم** الآیۃ حیرت ہوتی ہے کہ عناد میں استدلال تک کی خبر نہیں، کتنا نادرست استدلال ہے آیت میں یہ فرمایا گیا ہے پیغمبر کی آواز پر اپنی آواز کو بلند نہ کرو اور یہاں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی آواز کا سوال ہی نہیں صرف اتنی بات ہے کہ باہم آوازیں بلند ہو رہی ہیں اور پیغمبر کی موجودگی میں باہم آوازوں کی بلندی سے قرآن کریم میں منع نہیں کیا گیا بلکہ ایسا ہوجایا کرتا تھا، ہاں اگر **لاترفعوا اصواتکم بینکم عند النبی** فرمایا جاتا تو یہ بات درست ہوسکتی تھی بلکہ اگر پوری آیت پر نظر ڈالی جائے تو اس کا جواز نکلتا ہے، فرماتے ہیں **کجھر بعضکم لبعض** اس سے معلوم ہوا کہ بعض کا بعض کے ساتھ بلند آہنگی سے بولنا درست ہے، علاوہ بریں یہ کیسے ثابت ہوا کہ پہلے حضرت عمر نے رفع صوت کیا، اور تنازع کا باعث ہوئے، پورا مجمع موجود تھا، پھر خود رسول اکرم ﷺ کا ارشاد **لا ینبغی** بھی یہ بتلاتا ہے کہ تم خلاف اولیٰ کر رہے ہو، یہ بات اگر حرام یا کبیرہ ہوتی تو **لاینبغی** کا لفظ استعمال نہ فرماتے، اسی طرح مجلس سے نکل جانے کا حکم تنہا حضرت عمر کو نہیں دیا گیا تھا، **قوموا عنی** کے الفاظ ہیں جسکا مطلب یہ ہے کہ سب کے سب چلے جاؤ اس میں بیماری کی وجہ سے جو مزاج میں ترشی پیدا ہوجاتی ہے اس کا دخل ہے اور امت پر شفقت کا بھی باعث ہے کیونکہ اس جھگڑے سے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو کوفت محسوس ہو رہی تھی اور پیغمبر کی کوفت امت کے حق میں یقیناً نقصان دہ ہوسکتی ہے اور اسی اندیشہ نقصان کے باعث آپ نے اٹھنے کا بھی حکم دیا۔

چوتھی بات یہ کہ اس سے امت کی حق تلفی ہوئی، یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ اگر خداوند قدوس کی طرف سے کوئی نئی چیز آنیوالی ہوتی تو یہ بات درست ہوسکتی تھی اور **الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی** کے بعد دین کے بارے میں کسی نئی چیز کی توقع غلط ہے، ہاں آپ کا یہ ارشاد ملکی مصلحتوں اور نیک مشوروں سے متعلق تھا، ورنہ ۲۳ سال کی نبوت کی زندگی اور قرآن کریم کے اعلان تکمیل دین کے بعد بھی کسی چیز کا انتظار اور وہ بھی دین کے معاملہ میں درست نہیں ہے پھر اگر وہ اسوقت اختلاف یا حضرت عمر کی وجہ سے لکھنے سے رہ گئی تھی تو آپ اسکے بعد کئی دن حیات رہے لکھ سکتے تھے لیکن آپ نے نہیں لکھایا اس سے معلوم ہوا کہ وہ کوئی اہم چیز نہ تھی یہ صرف آپ کی غایت شفقت اور مہربانی کی بات تھی بلکہ اور اگر عقل سے کام لیا جائے تو یہ بات اور صاف ہوجاتی ہے کیونکہ اگر سرکار رسالت مآب اس نوشتہ کے لئے خداوند قدوس کی طرف سے مامور تھے تو بالفرض اگر اسی وقت حضرت عمر غالب آگئے تھے (معاذ اللہ) تو ان چند دنوں میں جو بخیریت گزرے ہیں کیوں یہ نوشتہ تحریر نہیں کیا گیا، جبکہ **یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک فان لم تفعل فما بلغت رسالتہ** ۔ ارشاد فرمایا گیا ہے اور اگر آپ مامور نہیں تھے بلکہ اپنے اجتہاد سے تحریر لکھا رہے تھے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو حضرت عمر کے عرض مصلحت کے بعد آپ نے اجتہاد سے رجوع فرمالیا یا نہیں فرمایا، اگر رجوع فرمالیا تو الزام کی ساری عمارت منہدم ہوگئی اور نہ صرف منہدم بلکہ اس سے حضرت عمر کی فضیلت معلوم ہوئی کہ آخر وقت بھی ان کا مشورہ زندگی کے دوسرے واقعات کی طرح بالکل صائب ثابت ہوا اور اگر آپ نے اجتہاد سے رجوع نہیں فرمایا تو یہ آپ کی شانِ رحمت کے خلاف ہے کہ جس چیز کو امت کے حق میں نفع بخش تصور فرمائیں وہ صرف چند لوگوں کی مخالفت کی باعث امت کے لئے تحریر نہ کریں، حالانکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔ **لقد جاء کم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمومنین رؤف رحیم** ۔ پھر خیال اس لئے بھی نادرست ہے کہ صحیحین میں سعید بن جبیر حضرت ابن عباس سے روایت کرتے ہیں۔ **اشتد برسول اللہ وجعہ فقال ایتونی بکتاب اکتب لکم کتابا** (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس عظیم الشان خدمت سے اچھی طرح عہدہ برآ ہو سکتے ہیں، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضرت حفصہ سے بھی یہی کہلوایا، اسپر آپ نے جواب دیا۔ انتن صواحبات یوسف، تم وہی کام کر رہی ہو جو عورتیں یوسف کے معاملہ میں کر چکی ہیں!

چنانچہ حضرت صدیق اکبر نے ایک بار حضرت عمر کو بڑھایا جب سامعہ مبارک میں حضرت عمر کی آواز پہنچی تو آپ نے انکار فرمایا کہ ابن ابی قحافہ (ابوبکر) ہی نماز پڑھائیں، کیونکہ یہ پیغمبر علیہ السلام کی طرف سے ابوبکر کو خلافت تھی، اس لئے ایسا فرمایا، ابتداء مرض میں آپ حضرت عائشہ سے فرما چکے تھے کہ تم اپنے باپ اور بھائی کو بلالو میں کچھ لکھدوں

(بقیہ صفحہ سابقہ) لن تضلوا بعدہ ابدا فتنازعوا فقالوا ما شانہ اھجر استفھموہ فذھبوا یردون علیہ فقالوا دعونی فالذی انا فیہ خیر مما تدعوننی الیہ واوصاھم بثلاث قال اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب واجیزوا الوفد بنحو ما کنت اجیزھم وسکت عن الثالثۃ او قال فیھا وفی روایۃ وفی البیت رجال منھم عمر بن الخطاب قال قد غلبہ الوجع وعند کم القران حسبکم کتاب اللہ ۔ تیسری وہ چیز جو اس روایت میں فراموش کردہ ہے حضرت اسامہ کے لشکر کی روانگی ہے جو دوسری روایت سے ثابت ہے ، معلوم ہوا کہ امور دین سے کوئی بات نہیں تھی بلکہ سیاست مدینہ، مصالح ملک اور دنیوی تدبیرات تھیں جس کی وصیت فرمائی، جس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب صحابۂ کرام نے دوبارہ دوات قلم لیکر حاضر کرنیکو پوچھا گیا تو فرمایا۔ فوالذی انا فیہ خیر مما تدعوننی۔ میری وہ حالت جس میں میں ہوں اس حالت سے بہتر ہے جس کی تم مجھے دعوت دیتے ہو۔

یعنی تم چاہتے ہو کہ میں وصیت نامہ لکھوں، حالانکہ میں مشاہدہ حق میں مصروف ہوں میری حالت اس حالت سے بہتر ہے جس کی تم مجھے دعوت دے رہے ہو۔)

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اگر آپ اللہ جل شانہ کی طرف سے مامور ہوتے یا وحی کی تبلیغ منظور ہوتی تو آپ یہ ارشاد نہ فرماتے کہ میری حالت اس حالت سے بہتر ہے جس کی طرف تم بلا رہے ہو۔

کیونکہ نبی کا فریضہ تبلیغ کی ادائیگی میں مصروف ہونا سب سے بڑی عبادت ہے اور اگر اس وقت تبلیغ ضروری ہوتی تو تبلیغ ہی کی حالت جس کی طرف دعوت دی جا رہی تھی اس سے بہتر تھی (واللہ اعلم)

۱ اسکا مفہوم یہ ہے کہ زلیخا نے جب سنا اور سنتے سنتے کان پک گئے کہ شہر کی عورتیں یوسف کے بارے میں مجھے طعن و تشنیع کر رہی ہیں کہ دیکھو عزیز کی بیوی کو کیا ہو گیا ہے ایک غلام پر کس قدر فریفتہ ہے تو انہوں نے شہر کی عورتوں کو دسترخوان پر بلایا، پھل تراشنے کے لئے ہر عورت کے ہاتھ میں چھری دیدی اور حضرت یوسف کو بلایا، چونکہ یہ غلام تھے اس لئے تعمیل حکم کے لئے سامنے آئے، آتے ہی نظریں ان کے چہرہ پر جم گئیں اور ترنج کاٹتے کاٹتے وارفتگی میں اپنے ہاتھ کاٹنے لگیں، جب یہ ہو گیا تو زلیخا بولیں۔ فذلکن الذی لمتننی فیہ ۔ اب کیا خیال ہے؟ ہر عورت کی خواہش تھی کہ یوسف مجھ سے مل جائیں، لیکن چونکہ زلیخا نے بحیثیت مہمان بلایا تھا، اس لئے زبان سے یہ کہتی تھیں کہ یوسف از لیخا تمہاری محسن ہیں تم ان کا کہا مانو، کہتی کچھ ہیں اور سوچتی کچھ ہیں، آپ اسی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ تم اس وقت وہی معاملہ کر رہی ہو کہتی ہو کہ عمر جری ہے، لیکن تمہارے جی میں یہ بات ہے کہ اگر صدیق اکبر کی امامت کے دوران رسول اکرم ﷺ کا وصال ہو گیا تو لوگ بدفالی لیں گے (افادات شیخ)

کیونکہ اندیشہ ہے کہ متمنی تمنا کریں اور اپنی خواہشات کو بروئے کار لائیں اور اللہ، رسول اور مومنین انکار کرتے ہیں کہ ابوبکر کے سوا کوئی خلیفہ ہو، ان دلائل کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ واقعۂ قرطاس میں خلافت علی بلافصل کا مسئلہ تو ہو ہی نہیں سکتا۔

لاتضلوا کے معنی

پھر یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اگر مہمات دین سے کوئی بات تحریر کرانی منظور نہ تھی تو لن تضلوا بعدی کیسے فرمایا یعنی لن تضلوا فرمانا اس کا قرینہ ہے کہ آپ ایسی چیز لکھوانا چاہتے تھے جو مستقبل میں دین کے لئے محافظ اور خلل اندازیوں کے لئے سد باب ہو سکے لیکن یہ استدلال جب درست ہو سکتا ہے کہ ضلال کے معنی صرف دینی گمراہی کے ہوں اور ضلال کسی اور معنی میں لغت عرب میں استعمال نہ ہوتا ہو، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ضلال جس طرح دینی بے تدبیری کے معنی میں مستعمل ہے اسی طرح دنیوی معاملات میں بے تدبیری کے لئے خود قرآن کریم نے اس کا استعمال فرمایا ہے، سورۂ یوسف میں ہے **قالوا لیوسف واخوہ احب الی ابینا منا و نحن عصبة ان ابا نا لفی ضلال مبین** اسی طرح دوسری جگہ اسی سورت میں۔ **انک لفی ضلالک القدیم** موجود ہے، ظاہر ہے کہ حضرت یوسف کے بھائی کافر نہ تھے کہ ایک جلیل القدر پیغمبر کے بارے میں دینی گمراہی کا فتوی دیتے ہوئے باک محسوس نہ کرتے اسلئے یقیناً یہاں غلطی مراد ہے، امراۃ العزیز کے بارے میں **انا لنرٰھا فی ضلال مبین** کے معنی کھلی غلطی کے لئے گئے خود رسول اکرم علیہ السلام کے بارے میں۔ **ووجدک ضالاً فھدیٰ** موجود ہے کیا معاذ اللہ یہاں دینی گمراہی مراد ہے بلکہ یہاں ناواقفیت کے معنی میں ضلال کا استعمال ہو رہا ہے، یعنی ہم نے آپ کو ناواقف پایا تو واقف کار بنا دیا، معلوم ہوا کہ روافض کا **لاتضلوا** کو دینی گمراہی کے معنی میں لے کر استدلال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

حضرت علیؓ کی خلافت

بہر کیف وہ تحریر، خلافت علی بلافصل یا دینی تحفظ کے لئے ضمانت نہ تھی جس کا ایک مضبوط قرینہ بھی ہے کہ جب حضرت عمر نے مرض کی شدت کے پیش نظر ملتوی کر دینے کی درخواست پیش کی تو آپ نے اس کو قبول کیا، کیونکہ یہ خیال یا واہمہ شانِ رسالت میں انتہائی گستاخی اور بیبا کی ہے کہ اس وقت جبکہ آپ رفیق اعلی سے ملاقات کے لئے جا رہے ہیں اسوقت صرف حضرت عمر کے کہنے سے اتنی ضروری چیز کو ملتوی کر دیں اور اگر العیاذ باللہ آپ حضرت عمر کے رعب ہی سے مرعوب ہوگئے تھے تو کیا وہاں حضرت علی جیسے خاندانی بہادر موجود نہ تھے جنہوں نے خیبر کا پھاٹک جس کو بقول روافض چالیس نفر ہلا نہ سکے ایک ہاتھ سے اکھاڑ کر ڈھال کی جگہ استعمال کیا۔

غور تو فرمادیں کہ قرآن کریم میں تو اس شد و مد کے ساتھ یہ حکم وارد ہو، **یاایھا الرسول بلغ ماانزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالته** اور آپ حضرت عمر سے مرعوب ہو کر ایسا ضروری امر ترک فرمادیں جس

پرامت کا ضلال سے محفوظ رہنا موقوف ہو گیا ہو، اس کے بعد یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ آپ نے رسالت کے فرائض پورے طور پر ادا فرما دیئے۔ لاحول ولا قوۃ الا باللہ

پھر آپ اس واقعۂ قرطاس کے بعد چار دن بقید حیات رہے، کیا حضرت عمر ہمہ وقت مسلط رہتے تھے، آپ چاہتے تو لکھوا سکتے تھے، لیکن ایسا نہیں کیا اس لئے ظاہر ہے کہ وہ مسئلہ نہ خلافت علی کا تھا اور نہ دینی ضمانت کا۔ بخاری شریف میں روایت موجود ہے کہ حضرت عباسؓ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ چلو نبی اکرم ﷺ سے معلوم کر لیں کہ آپ کے بعد خلیفہ کون ہوگا، میں یہ محسوس کر رہا ہوں کہ آں حضور ﷺ کا آخری وقت ہے اور جو آثار موت کے وقت بنو ہاشم کے چہروں پر ہوتے ہیں آپ کے چہرہ مبارک پر نمایاں ہیں، اگر خلافت ہم کو ملنے والی ہے تو اس کی تصریح ہو جائے اور یہ شرف اگر کسی اور کے لئے مقدر ہے تو ہمارے حقوق کی نگہداشت کے لئے وصیت ہو جائے، حضرت علی فرماتے ہیں کہ میں ہرگز نہ جاؤں گا کیونکہ اگر پیغمبر علیہ السلام نے منع فرما دیا تو ہم کو مسلمانوں کی خدمت کا یہ شرف عمر بھر حاصل نہ ہو سکے گا، حضرت علی دیکھ رہے ہیں کہ امامت صغریٰ کا حق صرف ابوبکر کو دیا گیا ہے، جس سے صاف واضح ہے کہ آپ کے بعد امامت کبریٰ کا حق بھی صدیق اکبر ہی کو ہوگا، اسلئے خلافت بلافصل کا تو کوئی امکان ہی نہیں، البتہ یہ توقع ضرور ہے کہ کسی نہ کسی وقت یہ شرف ہمیں حاصل ہوگا، سو اگر ہم نے عرض کیا اور آپ نے منع فرما دیا کہ تمہارا حق نہیں ہے تو گو آپ کا مقصد تو یہ ہوگا کہ اس وقت تمہارا حق نہیں مگر دوسرے لوگ اسکے غلط معنی پہنا کر صاف کہہ دیں گے کہ جب پیغمبر علیہ السلام منع فرما کر گئے ہیں تو خلافت کیسی؟

[۴۰] بَابُ الْعِلْمِ وَالْعِظَةِ بِاللَّيْلِ

(۱۱۵) حدثنا صَدَقَةُ قَالَ اَخْبَرَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ هِنْدٍ عَنْ اُمِّ سَلَمَةَ ح وَعَنْ عَمْرٍو وَيَحْيَ بْنِ سَعِيْدٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ هِنْدٍ عَنْ اُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ اسْتَيْقَظَ النَّبِيُّ ﷺ ذات لَيْلَةٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ مَا ذَا اُنْزِلَ اللَّيْلَةَ مِنَ الْفِتَنِ وَمَاذَا فُتِحَ مِنَ الْخَزَائِنِ، اَيْقِظُوْا صَوَاحِبَ الْحُجَرِ فَرُبَّ كَاسِيَةٍ فِى الدُّنْيَا عَارِيَةٌ فِى الْاٰخِرَةِ.

(آئندہ: ۱۱۲۶، ۳۵۹۹، ۵۸۴۴، ۶۲۱۸، ۷۰۶۹)

ترجمہ باب، رات میں وعظ اور تعلیم کا حکم۔ حضرت ام سلمہ سے روایت ہے کہ ایک رات رسول اکرم ﷺ بیدار ہوئے اور فرمایا، سبحان اللہ، آج کی رات کس قدر فتنے اتارے گئے اور کتنے خزانے کھولے گئے حجرے والیوں کو جگا دو، بہت سی ایسی عورتیں جو دنیا میں ستر پوش شمار کی جاتی ہیں آخرت میں برہنہ ہیں۔

مقصد ترجمہ علم اور وعظ ونصیحت رات کے وقت کئے جائیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ حافظ کہتے ہیں کہ یہ باب منعقد کر کے امام بخاریؒ نے یہ تنبیہ کردی کہ عشاء کے بعد گفتگو کرنے سے جونہی وارد ہوئی ہے وہ ان باتوں کے لئے ہے جو خیر اور دین سے نہ ہوں، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ بعض نسخوں میں العظة کی جگہ الیقظة ہے اور ترجمہ کیلئے یہی انسب ہے، کیونکہ حدیث میں ایقاظ کا ذکر ہے اور بعض نسخوں میں یہ باب اگلے باب السمر فی العلم سے بھی موخر ذکر کیا گیا ہے، اس صورت میں جبکہ اسی کو مقدم رکھیں اس کا باب سابق سے یہ ربط ہے کہ وہاں کتابت علم کا اثبات کیا تھا جو علم کی حفاظت کے لئے مفید ترین مشغلہ ہے اس میں رات کے وقت بھی تعلیم میں مشغول رہنے کا ذکر ہے جو حصول علم میں محنت ومشقت برداشت کرنے کی دلیل ہے، ترجمہ میں دو لفظ العلم اور العظة استعمال کئے گئے ہیں، پہلے لفظ کی دلیل ماذا انزل اور دوسرے کی دلیل ایقظوا صواحب الحجر ہے حضرت شیخ الہند قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں کہ دراصل شبہ یہ ہوتا ہے کہ تعلیم رات کو جائز بھی ہے یا نہیں، دن بھر کا تھکا ماندہ انسان ہے رات میں آرام کا خواہشمند ہے خود قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

وجعلنا اللیل لباساً وجعلنا النہار معاشا　　ہم نے رات کو اوڑھنا اور دن کو معاش کے لئے بنایا ہے۔

اس لئے اگر اس وقت تعلیم دی جائے تو بے آرامی کے علاوہ رات کا یہ عمل وضع لیل کے خلاف ہو رہا ہے اسلئے امام بخاریؒ نے ترجمہ رکھ کر اس سوال کا جواب دیدیا کہ اگر رات کو تعلیم کی ضرورت ہو تو اس کی بھی اجازت ہے سوئیے بھی اور آرام بھی کیجئے لیکن اگر کچھ وقت تعلیم پر لگا دیں تو اس میں بھی مضائقہ نہیں بلکہ امام بخاریؒ نے اس مقصد کے لئے ایسی حدیث پیش کی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کبھی کبھی علمی باتوں کو سنانے کے لئے سوتوں ہوؤں کو جگایا بھی جاسکتا ہے۔

حدیث باب آپ رات کو بیدار ہوئے اور فرمایا سبحان اللہ! یہ تسبیح کے کلمات ہیں، جب عالم میں تغیر آجائے تو اللہ تعالیٰ کی تسبیح مناسب ہے کیونکہ خداوند قدوس کی ذات تغیر سے منزہ اور مبرا ہے تسبیح کے بعد آپ نے فرمایا، آج کی رات کتنے فتنے اتارے گئے اور کتنے خزانوں کے منھ کھولے گئے، یعنی آج کی رات دو چیزیں دکھلائی گئی ہیں ایک کا تعلق انذار سے ہے اور دوسری کا تبشیر سے۔

انسان فتن میں مبتلائے رنج وغم ہو کر اکثر اپنے آپے میں نہیں رہتا اور بسا اوقات زبان سے ایسی باتیں کہہ گزرتا ہے یا ایسے کام کرنے لگتا ہے جو شان عبدیت کے بالکل منافی ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے سخت گرفت کا اندیشہ پیدا ہو جاتا ہے، ایسے موقعہ پر ضرورت ہوتی ہے کہ اس کو سنبھالنے کے لئے کچھ بشارتیں بھی سنائی جائیں قرآن عزیز میں اکثر وبیشتر انذار کے ساتھ تبشیر کا ذکر فرمایا گیا ہے، رسول کی صفت میں بھی بشیر اور نذیر دونوں کو جمع فرمایا گیا ہے اس لئے اس کے ساتھ تبشیر کی بھی ضرورت تھی، آپ نے فرمایا کہ آج کی رات کتنے ہی فتنے اتارے گئے ہیں، یعنی ان کا تسلسل اگر بندھ جائے تو تم کو اپنی حفاظت کے لئے تدابیر اختیار کرنا ہوں گی، اگر تم فتن کے اس امتحان میں کامیاب

ہو گئے تو چونکہ ہر ابتلاء میں مومن کے لئے سامان رحمت ہے، اسلئے کامیابی کے بعد ہر قسم کی رحمتیں ہیں ان رحمتوں کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے ارشاد ہوا، **ما ذا فتح من الخزائن** کتنے ہی خزانوں کے منہ کھولدئے گئے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خزائن سے مراد یہی دنیوی خزائن ہوں اس وقت انذار وتبشیر کا تقابل نہ کہیں گے بلکہ یہ ماقبل ہی کی تفصیل ہے کیونکہ دنیوی خزائن بھی فتنہ ہی ہیں، قرآن کریم ارشاد ہے **انـمـا اموالکم واولادکم فتنة** تمہارے اموال اور تمہاری اولادفتنہ ہی ہیں۔

تو یہ خزائن بھی فتنہ ہونے کی وجہ سے اسی امتحان کی قبیل سے ہوں گے جس کی طرف **ماذا انزل اللیلة من الـفـتـن** میں توجہ دلائی گئی ہے چنانچہ یہ معجزہ ہے کہ واقعہ خبر کے مطابق واقع ہوا صحابہ ہی کے زمانہ میں خزانوں والی دو سلطنتیں مسلمانوں کے زیرنگیں آگئیں اور آپ نے فرمایا کہ مجھے تمہارے اوپر فقر وفاقہ کی طرف سے اندیشہ نہیں ہے بلکہ یہ ڈر ہے کہ دنیا تم پر پھٹ پڑے گی کہیں تم دنیا کیطرف نہ جھک جاؤ۔

اس معنی کے اعتبار سے جبکہ مراد دنیوی خزائن ہوں تقابل انذار وتبشیر نہیں، البتہ اگر خزائن سے مراد ہی خزائن رحمت ہوں تو یہ تقابل درست ہوگا اور معنی یہ ہوں گے کے فتنے بھی اتارے گئے اور رحمت کے دروازے بھی کھول دیئے گئے، جب یہ بات ہے تو فرمایا **ایقظوا صواحب الحجر** حجرے والیوں کو جگادو، کیا انہوں نے یہ سمجھا ہے کہ پیغمبر کی بیوی ہونا فلاح آخرت کے لئے کافی ہے، نہیں! خدا کے یہاں یہ نہ دیکھا جائے گا کہ کس کا بیٹا یا کس کی بیوی ہے خدا کے یہاں تو عمل صالح کی قدر ہے اس لئے یہ وقت فتنوں سے پناہ مانگنے کا ہے سونے کا موقعہ نہیں ہے سستی نہ کرو کیوں کہ **رب کاسیة فی الدنیا عاریة فی الآخرة** رأیتھا یعنی میں نے ایسی بہت سی عورتوں کو دیکھا ہے جو دنیا میں آرام سے رہی ہیں، ان کے بدن پر لباس بھی اعلیٰ رہے ہیں لیکن وہ آخرت میں برہنہ ہیں کیونکہ وہ لباس ظاہری سے آراستہ تھیں جو دنیوی تھا اور لباس باطنی جسکی وہاں ضرورت تھی ان کے پاس نہ تھا، روایات میں موجود ہے کہ انسان اس لباس پر اٹھایا جائیگا جس پر اس کا انتقال ہوا یعنی جس قسم کے عمل کرتا ہوا رخصت ہوا ہے اسی صورت پر حشر ہوگا، اگر اچھے کام کرتا ہوا گیا ہے تو اچھا ورنہ بدقسمتی، گویا یہاں تعبیر لباس کی ہے اور مراد عمل ہے، ایک معنی یہ بھی ہیں کہ میں نے ایسی عورتوں کو دیکھا جو دنیا میں کثرت سے لباس استعمال کرتی تھیں لیکن اس کا مقصد حاصل نہ تھا یعنی وہ لباس ان کے جسم کیلئے ساتر نہ تھا، ایسی عورتیں دنیوی آرام وآسائش سے یہ نہ سمجھیں کہ خداوندقدوس ان سے راضی ہے دنیا میں عیش ہے تو کیا آخرت میں چھین لیا جائیگا، بدقسمت کفار کہا کرتے تھے کہ کریم کی یہ شان نہیں ہوتی کہ ایک بار دے کر پھر دینا بند کردے، لہذا جب دنیا میں ہمیں ہر قسم کا عیش دیا ہے تو دار آخرت میں بھی اگر اس کی کوئی حقیقت ہے عیش وآرام سے گزرے گی، آپ نے فرمادیا کہ دنیا وآخرت کی زندگی کا معیار ہی الگ ہے، یہاں ظاہری احوال ہیں اور وہاں باطنی اعمال، میں نے ان عورتوں کو جو یہاں بہ آرام زندگی گزراتی ہیں مبتلائے تکلیف دیکھا ہے اسلئے تمہیں نیک اعمال کرکے

امتحان کے لیے تیار ہو جانا چاہیئے۔

حضرت الاستاذ کی رائے حضرت نے ارشاد فرمایا کہ میرے نزدیک فتن سے ان مصائب و مشکلات کی طرف اشارہ ہے جو جنگ وحرب کی شکل میں حضرت عثمان کے آخری دور سے شروع ہو کر برابر کسی نہ کسی صورت میں چلتے رہے اور خزائن کا اشارہ اسلامی فتوحات کی طرف ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ گو، رات واقعی سونے کا وقت ہے لیکن ضرورت ہو تو وعظ و نصیحت اور تعلیم رات میں صرف جائز ہی نہیں بلکہ سوتوں کو جگا کر بھی دی جا سکتی ہے، جب سوتوں کو جگایا جا سکتا ہے تو عشاء کے بعد تعلیم و تعلم کی اجازت کے بارے میں اشکال باقی ہی نہیں رہتا۔

[۴۱] باب السَّمَرِ فِي الْعِلْمِ

(۱۱۶) حدثنا سَعِيْدُ بْنُ عُفَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ خَالِدِ بْنِ مُسَافِرٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَالِمٍ وَابِيْ بَكْرِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ اَبِيْ حَثْمَةَ اَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ صَلّٰى لَنَا النَّبِيُّ ﷺ الْعِشَاءَ فِيْ اٰخِرِ حَيَاتِهٖ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ اَرَأَيْتُكُمْ لَيْلَتَكُمْ هٰذِهٖ فَاِنَّ رَأْسَ مِأَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقٰى مِمَّنْ هُوَ عَلٰى ظَهْرِ الْاَرْضِ اَحَدٌ۔ (آئندہ: ۵۶۴، ۶۰۱)

ترجمہ باب، رات میں علمی باتوں کا مذاکرہ۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے کہا کہ آخر عمر میں نبی اکرم ﷺ نے ہمارے ساتھ عشاء کی نماز پڑھی جب آپ نے سلام پھیر دیا تو کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ تم نے اپنی اس رات کو دیکھا سو یہ بات سن لو کہ اس صدی کے آخر تک لوگوں میں سے جو روئے زمین پر اسوقت موجود ہیں کوئی باقی نہ رہے گا۔

مقصد ترجمہ سمر کے معنی رات کے وقت گفتگو کے ہیں کم ہو یا زیادہ کبھی اس کا استعمال رات کے افعال پر بھی ہو جاتا ہے، جیسے اہل عرب ان ابلنا تسمر بمعنی ترعیٰ استعمال کرتے ہیں یعنی ہمارے اونٹ رات کے وقت چرتے ہیں اور دراصل سمر کے معنی چاند کی روشنی کے ہیں اور چونکہ اہل عرب ایام جاہلیت میں چاندنی راتوں میں جنگل جا کر خاندانی مفاخر، اشعار، قصہ گوئی اور دیگر بیہودگیوں میں وقت گزارتے، چاند غروب ہونے لگتا تو گھر لوٹتے، اسی بنا پر ان تمام خرافات کا نام سمر ہوا، یہ سمر ممنوع ہے، امام بخاری نے یہ باب منعقد فرما کر ثابت کر دیا کہ جس سمر سے نہی واقع ہوئی ہے وہ تو یہی سمر ہے لیکن اگر علمی مشاغل میں رات کا کچھ حصہ گزارا جائے تو وہ ممنوع نہیں، اس میں علمی مناظرے، بزرگان دین کے واقعات، وعظ و پند، درس و تدریس وغیرہ ان سب کی اجازت ہے۔

بعض روایات میں یہ بھی آیا ہے کہ لا سمر الالمصل او مسافر کہ سمر کی اجازت نماز پڑھنے والے کو اور

راستہ طے کرنے والے کو ہے اس سے شبہ ہوسکتا ہے کہ ان کے ماسوا کیلئے سمر جائز نہیں بات اصل یہ ہے کہ بیہودہ قصوں اور فضول باتوں میں انسان کا دل زیادہ لگتا ہے اسلئے نیند بھی نہیں آتی ساری ساری رات گزر جاتی ہے کچھ پرواہ نہیں ہوتی اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے لوگ عموماً صبح کی نماز چٹ کر جاتے ہیں لہذا یہ صورتیں ممنوع قرار پائیں برخلاف علمی چرچوں اور اخلاقی باتوں کے کہ اول تو وہ طویل نہیں ہوتے، دوسرے ان میں وہ دلچسپی نہیں ہوتی جو غفلت کا موجب ہو، اور مصلی اور مسافر کو سمر کی اجازت اسی لئے دی گئی ہے کہ ان کے حق میں سمر غفلت دور کرنے کا ذریعہ ہے، نوافل پڑھتے پڑھتے طبیعت اچاٹ ہونے لگی کسل ہوگیا تو درمیان میں ذرا تفریح کرلی، نشاط پیدا ہوا، پھر نماز کے لئے کھڑے ہوگئے، اسی طرح چند رفقاء سفر اگر خاموش چلتے رہیں تو راستہ کاٹنا مشکل ہوجاتا ہے، بات چیت میں دل بہلتا ہے تو منزل بہ آسانی طے ہوجاتی ہے۔

اس باب میں اور سابق باب میں بیان فرق کے لئے حافظ ابن حجر نے فرمایا کہ پہلے باب میں تو سونے کے بعد علمی گفتگو کا اثبات فرمایا تھا اور اس باب میں سونے سے قبل اس کا ثبوت دے رہے ہیں،، دراصل حافظ نے یہ فرق ابواب کے ذیل میں تخریج فرمودہ احادیث کی روشنی میں بیان کیا ہے، رہی یہ بات کہ سمر کے مفہوم میں بھی اسکا قبل نوم ہونا معتبر ہے؟ تو اس لحاظ سے کہ عرب کا سمر نیند سے قبل ہی ہوا کرتا تھا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ سمر وہی قصہ گوئی ہے جو نیند سے پہلے ہو۔

ابتداء باب میں معروض ہوچکا ہے کہ سمر رات کی بات چیت کو کہتے ہیں تو پھر اس **السمر فی العلم** کے عنوان سے ترجمہ منعقد فرمانے کا کیا مقصد ہے جبکہ سابق میں **العلم والعظة باللیل** کا ترجمہ گزر چکا ہے کیونکہ سمر بھی تو حدیث لیل ہے، دن کی گفتگو کو تو کوئی سمر نہیں کہتا تو بخاری چاہتے ہیں کہ صلوۃ عشاء کے بعد سمر نہیں ہونا چاہئے اور اگر کیا جائے تو علم اور خیر کا سمر ہو نہ کہ جاہلیت والا سمر، خوب سمجھ لیں۔

ارأیتکم لیلتکم ۔ ہم نے ترجمہ کے ذیل میں الفاظ کا لفظی ترجمہ پیش کیا ہے ورنہ محاورہ میں ارأیت **اخبرنی**، کے معنی دیتا ہے کیونکہ رویت سبب علم ہے اور علم ہی سے خبر دینے کا تعلق ہوتا ہے، لہذا اس عبارت کے معنی یہ ہوجائیں گے کہ بتاؤ تو تم اپنی اسی رات کو یعنی تم اپنی اس رات کو یاد رکھو اس سے آئندہ کے متعلق ایک عجیب بات کا تعلق ہے۔

تشریح حدیث عشاء کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم اس کو اچھی طرح یاد رکھنا، میں تمہیں ایک عجیب بات بتلانا چاہتا ہوں کہ اس وقت روئے زمین پر جو لوگ ہیں آج کی رات سے ایک سو سال کے اندر اندر ان میں کوئی بھی باقی نہیں رہے گا، بروایت جابر، یہ ثابت ہے کہ آپ نے یہ بات وفات سے ایک ماہ قبل فرمائی، آج کی رات کے بعد جو پیدا ہوں گے ان کے بارے میں کوئی بیان نہیں ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ انکی عمریں سو سے زائد

بھی ہوسکتی ہیں، دراصل آپ نے اس ارشاد میں اپنی امت کو یہ بتلایا کہ تمہاری عمریں امم سابقہ کے مقابلہ پر بہت تھوڑی ہیں ان کی عمریں بہت طویل ہوتی تھیں وہ سو دو سو تین سو اور اس سے بھی کہیں زیادہ دن زندہ رہتے تھے لیکن تمہاری عمریں ان کے مقابلہ پر بہت کم ہیں۔

اعمار امتی مابین ستین الیٰ سبعین — میری امت کی عمریں ساٹھ اور ستر کے درمیان ہیں

یعنی بحیثیت مجموعی میری امت کا اوسط عمر یہ ہوگا فرد فرد کی عمریں اس سے زیادہ بھی ہوسکتی ہیں۔

عمروں کے اس فرق کے ساتھ ذمہ داری میں بڑا فرق ہے ان کے لئے طویل عمروں میں کام مختصر تھا اور تمہارے لئے مختصر عمر میں کام طویل ہے لہٰذا تم کو تنبیہ کی جاتی ہے کہ تم اپنی ذمہ داری کو سمجھو اور متعلقہ فرائض کی انجام دہی میں ہمہ تن مشغول ہو جاؤ۔

حیاتِ خضر علیہ السلام آپ نے ارشاد فرمایا کہ آج کی رات کے بعد سو سال کے اندر روئے زمین کے تمام متنفس ختم ہو جائیں گے، اس ارشاد کا تعلق تمام امت سے ہے خواہ امت دعوت ہو یا امت اجابت، صحابۂ کرام کی جو آخری فہرست قائم کی گئی ہے، کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سو سال کے اندر اندر واصل الی اللہ ہو گئے ہیں، جن میں حضرت انس بن مالک، عامر بن طفیل اور جابر بن عبداللہ ہیں، یہ اگرچہ تمام صحابہ کی نسبت دیر تک زندہ رہے مگر ان حضرات کی رحلت بھی سو سال کے اندر اندر ہی ہوگئی۔

اس روایت کو مستدل بنا کر کہا یہ جاتا ہے کہ حضرت[1] خضر علیہ السلام زندہ نہیں ہیں کیوں کہ اس میں بھی ظھر الارض کے الفاظ ہیں جن کا مفہوم یہ ہے کہ روئے زمین پر رہنے والا کوئی جاندار زندہ نہ رہے گا روئے زمین کے الفاظ میں عموم ہے اور اسی کے پیش نظر حضرت خضر علیہ السلام کے بارے میں وفات کا قول کیا گیا ہے وفات کا قول کرنے والوں میں بیشتر وہ محدثین ہیں جن کا تعلق تصوف سے نہیں رہا ہے یا کم رہا ہے خود امام بخاری کا مذہب بھی یہی نقل کیا جاتا ہے اور ان کے ساتھ ابراہیم حربی، ابویعلی بن الفراء، ابوطاہر عبدی اور ابن الجوزی ہیں، وفاتِ خضر کے سلسلہ میں حدیثِ باب کے علاوہ ان حضرات کے پاس قرآن کریم کی دو آیتیں ہیں ارشاد ربانی ہے:

وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد — ہم نے آپ سے پہلے کسی انسان کو حیات ابدی نہیں دی

اس آیت سے بھی معلوم ہو گیا کہ آپ سے پہلے کسی بھی انسان کو ابدی زندگی نہیں ملی ہے، پھر قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد حیاتِ خضر کے سلسلہ میں قول کی گنجائش نہیں رہتی، دوسری آیت کریمہ میں ارشاد ہے۔

واذ اخذ اللّٰہ میثاق النبیین لما اٰتیتکم من کتاب وحکمۃ ثم جاء کم رسول — جبکہ اللہ نے انبیاء سے عہد لیا کہ جو کچھ میں تم کو علم اور کتاب دوں پھر تمہارے پاس کوئی پیغمبر آئے

---

[1] حضرت خضر کے نام ونسب، عہد اور نبوت وولایت کے بارے میں تفصیلی بحث اپنے مقام پر آئے گی۔۱۲

مصدق لما معکم لتومنن به ولتنصرنه قال أاقررتم واخذتم علی ذلکم اصری قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معکم من الشاھدین (پ:۳/ر:۱۶)	جواسکا مصداق ہو جوتمہارے پاس ہے تو تم ضرور اس پر اعتقاد بھی لانا اوراسکی طرفداری کرنا،فرمایا کہ آیا تم نے اقرار کیا اوراس پر میرا عہد قبول کیا وہ بولے ہم نے اقرار کیا ارشاد فرمایا گواہ رہنا اور میں بھی تمہارے ساتھ گواہوں میں سے ہوں۔

اس آیت کریمہ میں اس میثاق ربانی کا ذکر ہے جو انبیاء علیہم السلام سے آپ کی نصرت اوراعانت کے متعلق لیا گیا تھا، ابن قیم کہتے ہیں کہ جب میثاق میں تمام انبیاء شریک تھے اور بقول آپ کے حضرت خضر زندہ ہیں تو بالضرور ان پر اس میثاق کی پابندی لازم ہوئی مگر ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ آپ پر امت کے معاملہ میں سخت سے سخت مصائب اور شدائد گزرے خود آپ کا ارشاد ہے، **او ذیت فی اللہ مالم یوذ احد واخفت فی اللہ مالم یخف احد او کما قال** لیکن حضرت خضر نے کہاں اور کس موقعہ پر آپ کی مدد فرمائی ہمیں اس کا کہیں ثبوت نہیں ملتا معلوم ہوا کہ وہ زندہ نہیں ہیں ورنہ عہد شکنی کا الزام ان پر عائد ہوگا، وفات خضر کا قول کرنیوالوں نے ان ہی دلائل کا سہارا لیا ہے لیکن آپ دیکھیں گے کہ ان میں سے ایک بات بھی مدعا پر نص نہیں ہے، پھر جب ان حضرات کے سامنے ملاقات خضر کے متواتر پیش آنیوالے واقعات دہرائے جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ ایک عہدے کا نام ہے جیسے اقطاب وابدال اور غوث ہوتے ہیں، ایسے ہی خضر بھی ایک مقام اور عہدہ ہے اور اس عہدے پر کام کرنے والے ہر زمانہ میں بدلتے رہتے ہیں، نیز ملاقاتِ خضر کا مطلب یہ ہے کہ اس عہدے پر کام کرنے والے خضر نے ملاقات کی ہے، لیکن یہ محض دعویٰ ہے جس پر آجتک کوئی مضبوط دلیل قائم نہ ہوسکی اور جو اکابر اہل اللہ اور ارباب تصوف کے اٹل فیصلہ کے خلاف ہے۔

دلائل وفات کی حیثیت

سب سے پہلی دلیل حدیثِ باب ہے جس کے عموم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وفاتِ خضر کا قول کیا گیا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو اول تو اس کا عموم ہی محل نظر ہے قرآن کریم میں متعدد جگہ ارض کا لفظ بولا گیا ہے لیکن بالاتفاق وہاں کوئی مخصوص سرزمین مراد ہے جیسے **الم تکن ارض اللہ واسعة** میں مدینہ مراد لیا گیا ہے یا سورۂ یوسف میں **اجعلنی علی خزائن الارض** یہاں بھی خاص زمین مراد ہے تو ہوسکتا ہے کہ اس ارشاد میں بھی ارض سے مراد وہی سرزمین ہو جہاں آپ یہ ارشاد فرمارہے ہیں یعنی مدینہ طیبہ، یا کل سرزمین عرب مراد ہو تمام دنیا کی زمین مراد نہ ہو اس احتمال کے بعد استدلال کی حیثیت مضبوط نہیں رہتی اور اگر آپ کی خاطر اسکے عموم کو بھی تسلیم کرلیں تو آپ ذرا الفاظ پر غور کریں فرماتے ہیں **لایبقی ممن ھو علی ظھر الارض احد** دوسری روایت میں حضرت جابر سے تنفس کا لفظ منقول ہے اب ذرا غور کیجئے کہ اس میں تمام حیوانات، جنات اور انسان آجاتے ہیں اور آپ کو معلوم ہے کہ بعض حیوانوں کی عمریں انتہائی طویل ہوتی ہیں علم الحیوانات کے دیکھنے سے اس کا پتہ

چلتا ہے کہ گدھ کی عمر ہزار برس کی ہوتی ہے اسی طرح جنات کی عمریں بہت طویل ہوتی ہیں اس لئے اگر آپ استغراق مراد لیں تو لامحالہ کچھ نہ کچھ تخصیصات کرنا ہوں گی اور جب بعض کی تخصیص ہو جاتی ہے تو باقی افراد میں بھی احتمال خصوص پیدا ہو جاتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ آپ نے ظہر الارض کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں ہم کہتے ہیں کہ اسوقت حضرت خضر ظہر ارض پر نہ ہوں ہوا میں ہوں یا پانی پر ہوں، یا ممن ھو سے مراد وہ انسان ہوں جو عام طور پر چلتے پھرتے نظر آتے ہیں یا آپ کا یہ ارشاد اپنی امت سے متعلق ہو خضر علیہ السلام سے نہ ہو کہ وہ امم سابقہ سے متعلق ہیں، غرض ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ حدیث باب، وفاتِ خضر کے بارے میں نص نہ رہی، **اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال**، یعنی یہاں دو عموم تھے ممن میں تو من کا عموم اور **علی ظہر الارض** میں ارض اور دونوں عموم مخدوش ہو گئے، لہذا دعوی وفات جو اس حدیث پر مبنی تھا مخدوش ہو کر رہ گیا۔

دوسری دلیل وہ آیت ہے، جس میں رسول اکرم ﷺ سے قبل تمام انسانوں سے حیات دائمی کی نفی فرمائی گئی ہے، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ہم خضر علیہ السلام کی حیات ابدی کے قائل ہی کب ہیں قیامت اور نفخ صور سے قبل جب ان کی تکوینی خدمات ختم ہو جائیں گی، وہ واصل الی اللہ ہو جائیں گے ارشاد ربانی ہے **کل نفسٍ ذائقة الموت**، آپ سے یہ غلط فہمی ہوئی کہ حیات طویل کو حیات ابدی کہہ گئے، لہذا یہ استدلال بھی درست نہ رہا، تیسری آیت کریمہ بھی جس میں انبیاء کرام سے میثاق نصرت لیا گیا ہے وفات خضر علیہ السلام کے لئے ناکافی ہے کیونکہ اول تو خضر علیہ السلام کی نبوت مختلف فیہ ہے، یعنی خضر اولیاء اللہ میں سے ہیں نبی نہیں، اگر ولی ہیں تو میثاق کے تحت ہی نہیں آتے اور اگر نبی ہیں اور ثعلبی نے کہا انشاء اللہ یہی حق ہے اور **ما فعلته عن امری** کے پیش نظر یہی درست بھی ہے تو نبوت تسلیم مگر یہ تو بتاؤ کہ جن انبیاء سے میثاق لیا گیا تھا ان میں یہ داخل بھی تھے، ہوسکتا ہے ان پیغمبروں سے وعدہ لیا گیا ہو، جن کا معاملہ ہدایت خلق اور تشریع سے ہے اور خضر علیہ السلام کا تعلق تکوینی چیزوں سے ہے اور عہد تشریعی پیغمبروں سے تھا کہ وہ اپنی امم کو بتلا دیں کہ پیغمبر آخر الزماں آئیں گے، تمہاری فلاح یہی ہے کہ ان کی مدد کرو اور اگر یہ بھی مان لیں کہ یہ بھی میثاق میں داخل تھے تو یہ کیسے معلوم ہوا کہ انہوں نے مدد نہیں کی، زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کے علم میں ان کی امداد نہیں آئی، یا انہوں نے **علی رؤس الاشہاد** سامنے آکر مدد نہیں کی تو اس سے امداد کی نفی کہاں نکلی، بعض مواقع پر فرشتوں کی امداد بھی بغیر سامنے آئے ہوئے ہوئی ہے پھر ان محتمل اور غیر صریح دلائل کے سہارے اتنا بڑا دعوی جس کے خلاف پر حضرات علماء کرام اور صوفیاء عظام کی شہادتیں موجود ہیں، کس طرح قابل قبول اور لائق اعتبار ہوسکتا ہے، روایات میں ان کی دربار رسالت کی حاضری کا پتہ ملتا ہے۔

امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں یہ روایت ذکر فرمائی ہے، کہ ایک شخص دجال کے روبرو جا کر یہ کہے گا کہ تو دجال

ہے، میں نے پیغمبر علیہ السلام سے خود سنا ہے کہ ایک شخص کو دجال قتل کرے گا اور پھر زندہ کر دیگا، سو اس بات کا مصداق بالیقین تو ہی ہے، صاحب نسخہ مسلم ابراہیم بن سفیانؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص حضرت خضر ہیں اور حضرت خضر کے علاوہ اور ہو ہی کون سکتا ہے، جو سمعت رسول اللہ کہہ کر حدیث بیان کرے، اب آپ ان الفاظ کی تاویل اس طرح کرینگے کہ بیان کرنے والے کو اسی طرح کا یقین ہے، جیسے خود کانوں سے سنے ہوئے الفاظ کا ہوتا ہے

سوال یہ ہے کہ سمعت کے معنی میں یہ تصرف مجاز ہے یا حقیقت، پھر بلاوجہ حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا کیا معنی رکھتا ہے، اسی طرح پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی وفات کے موقعہ پر اختلاف ہو رہا تھا کہ کپڑے اتار کر غسل دیں، یا کپڑوں سمیت دیں، حضرت خضر علیہ السلام تشریف لائے، اور فرمایا کپڑوں ہی میں غسل دو، معاملہ صاف ہو گیا، ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام جمہور علماء کے نزدیک زندہ ہیں، صوفیاء کے نزدیک ان کی زندگی میں گم کردہ راہوں کی ہدایت، اور ڈوبنے والوں کو سہارا دینے کی روایات لامحدود ہیں۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ معتبر طریقوں سے عمر بن عبدالعزیزؒ، ابراہیم بن ادہمؒ بشرؒ حافی، معروف کرخی رحمہ اللہ، جنیدؒ، سری السقطیؒ اور ابراہیم غواصؒ سے ان کی ملاقات ثابت ہے، رہا یہ کہ یہ عہدہ کا نام ہے، تو پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ نہ اس پر دلیل شرعی قائم ہے اور نہ متقدمین اکابر سے بنقل صحیح یہ قول منقول ہوا اور نہ ہمارے اکابر میں کوئی اس طرف گیا کہ یہ عہدہ کا نام ہے اس لئے ہمارے نزدیک صحیح احادیث اور صاف بات یہی ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام زندہ ہیں اور جب تک حق تعالیٰ زندہ رکھنا چاہے گا زندہ رہیں گے۔

(۱۱۷) حدثنا ادم قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ سَعِيْدَ بْنَ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ فِي بَيْتِ خَالَتِي مَيْمُوْنَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ وَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَهَا فِي لَيْلَتِهَا فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الْعِشَاءَ ثُمَّ جَاءَ اِلَى مَنْزِلِهٖ فَصَلّٰى اَرْبَعَ رَكْعَاتٍ ثُمَّ نَامَ ثُمَّ قَامَ ثُمَّ قَالَ نَامَ الْغُلَيِّمُ اَوْ كَلِمَةً تُشْبِهُهَا ثُمَّ قَامَ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهٖ فَجَعَلَنِي عَنْ يَمِيْنِهٖ فَصَلّٰى خَمْسَ رَكْعَاتٍ ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ نَامَ حَتّٰى سَمِعْتُ غَطِيْطَهٗ اَوْ خَطِيْطَهٗ ثُمَّ خَرَجَ اِلَى الصَّلٰوةِ . (آئندہ: ۱۳۸، ۱۸۳، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۲۶، ۷۲۸، ۸۵۹، ۱۱۹۸، ۴۵۶۹، ۴۵۷۰، ۴۵۷۱، ۴۵۷۲، ۵۹۱۹، ۶۲۱۵، ۶۳۱۶، ۷۴۵۲)

ترجمہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ میں نے اپنی خالہ میمونہؓ بنت الحارث کے گھر رات گزاری جو رسول اکرم ﷺ کی زوجہ مطہرہ تھیں، اور رسول اکرم ﷺ ان کی باری میں انہی کے پاس تھے، چنانچہ رسول اکرم ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی اور اپنے گھر آ گئے، پھر چار رکعت نماز ادا کی اور سو گئے، پھر آپ بیدار ہوئے اور فرمایا، بچونگڑا سو گیا یا اسی جیسا کوئی اور کلمہ ارشاد فرمایا میں اٹھا اور آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا، آپ نے مجھے اپنی داہنی

جانب کھڑا کرلیا، پھر آپ نے پانچ رکعتیں ادا فرمائیں، پھر دو رکعت نماز پڑھی اور سو گئے یہاں تک کہ میں نے آپ کے خراٹے کی آواز سنی پھر آپ فجر کی نماز کے لئے تشریف لے گئے۔

مقصد ترجمہ اس روایت کا ترجمہ سے بظاہر تعلق نظر نہیں آتا، کیوں کہ سمر کا اس میں کہیں ثبوت نہیں ہے، اس باب میں علامہ عینیؒ اور علامہ ابن حجرؒ نے مختلف راستے اختیار فرمائے ہیں، ابن منیرؒ نے کہا ہے کہ آپ کے ارشاد نام الغلیم سے ترجمہ ثابت ہوگیا، کیونکہ آپ نے حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے خطاب فرماتے ہوئے یہ کلمہ کہا تھا، کسی نے کہا سمر کا اطلاق جس طرح قول پر ہوتا ہے اسی طرح فعل پر ہوتا ہے یہاں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا تمام رات جاگ کر رسول اکرم ﷺ کے معمولات کو دیکھنا اور سیکھنا سمر بالعلم کہلائے گا، اسلئے حضرت ابن عباسؓ کے عمل سے ترجمہ ثابت ہوگیا، کرمانیؒ کا خیال ہے کہ ترجمہ کا ثبوت آپ کے ابن عباس کو بائیں جانب سے ہٹا کر داہنی جانب لانے میں ہے گویا آپ نے ابن عباسؓ سے ارشاد فرمایا کہ میرے داہنی جانب کھڑے ہو، حافظ نے ان سب باتوں پر اعتراض کیا کہ ایک دو کلمہ سے سمر کا ثبوت نہیں ہوتا، سمر کے لئے ضرورت ہے کہ سلسلہ کلام جاری رہے، اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کا عمل سمر نہیں ہوسکتا، رات میں جاگنے کو سہر کہتے ہیں سمر نہیں کہتے، علامہ عینیؒ نے ان سب کا جواب دیا اور ثبوت میں نظائر پیش کئے ہیں، فرماتے ہیں کہ سمر کا اطلاق مختصر سے مختصر، اور طویل سے طویل گفتگو پر ہوسکتا ہے، اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ سمر قول کے ساتھ خاص ہے سمر القوم الخمر بولا جاتا ہے، اس لئے ابن عباسؓ کے فعل کو سمر کہا جاسکتا ہے۔

پھر حافظؒ نے ترجمہ کے ثبوت کیلئے اپنی رائے پیش کی ہے، مصنف کی عادت یہ ہے کہ وہ طالب علم کو حدیث کے مختلف طریق پر نظر رکھنے کی تنبیہ کے لئے ایسا کرتے ہیں ایک حدیث کے دوسرے طریق سے جو دوسری جگہ تخریج کی گئی ہے، ترجمہ ثابت کرتے ہیں، کتاب التفسیر میں بھی یہی روایت لائیں گے وہاں الفاظ میں **فتحدث رسول اللہ ﷺ مع اھلہ ساعۃً** موجود ہے آپ نے کچھ اپنی حرم سے گفتگو فرمائی، ترجمہ ثابت ہوگیا اور اس میں کسی قسم کی دقت بھی واقع نہ ہوئی، عینیؒ اس پر بہت خفا ہیں کہ دنیا سے نرالا طریق نکالا ہے کہ ترجمہ کہیں اور ثبوت کہیں فرماتے ہیں کتنی بعید تر بات ہے کہ ترجمہ جس کے ثبوت کی ضرورت یہاں ہے اس کا تعلق دوسری روایت سے جو دوسری جگہ دوسرے طریق سے لائی گئی ہے بتلایا جائے، یہ تو ان دونوں حضرات کی باہمی نوک جھونک ہے، حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز فرماتے تھے کہ بخاریؒ کا مذاق ہی یہ ہے کہ ذہنوں کو تیز کرنے کے لئے ایسا فرماتے ہیں، کہتے ہیں کہ محنت کرو، علامہ عینی کی بات معاصرت اور غصہ پر مبنی ہے ورنہ، اس میں کوئی تکلف ہے اور نہ خلافِ عقل کوئی بات ہے، اس موقعہ پر علامہ عینی کی بات کمزور ہے اس روایت میں سنتِ فجر کو بھی اگر شامل کرلیا جائے تو آپ نے گیارہ رکعتیں ادا فرمائیں، جن میں پانچ میں سے دو تہجد اور تین وتر سے متعلق

ہیں، پانچ کا لفظ اس لئے استعمال کیا کہ آپ نے ان دونوں کے درمیان وقفہ نہیں فرمایا بلکہ دو رکعت کے فوراً بعد وتر کے لئے کھڑے ہو گئے درمیان میں آرام نہیں فرمایا، ورنہ صلوۃ اللیل میں اکثر ایسا عمل رہا ہے کہ ہر دو رکعت کے بعد فصل بالنوم فرماتے، چنانچہ ابوداؤد میں ہے کہ یصلّی رکعتین ثم ینام ثم رکعتین .

[٤٢] بَابُ حِفْظِ الْعِلْمِ

(۱۱۸) حدثنا عَبدُ العَزِيزِ بنُ عَبْدِ الله قال حدّثني مالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهابٍ عَنْ الاَعرَجِ عَنْ اَبِي هُرَيرَةَ رَضِيَ اللّٰه عنه قَالَ اِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ اَكْثَرَ اَبُوهُرَيرَةَ ولَولا آيتَانِ فِيْ كِتَابِ الله مَاحَدَّثْتُ حَدِيْثاً ثُمَّ يَتلُو: اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُونَ مَاانْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدى اِلىٰ قَوْلِهِ الرَّحِيْم. اِنَّ اِخْوَانَنَا مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الصَّفَقُ بِالْاَسْوَاقِ وَاِنَّ اِخْوَانَنَا مِنَ الاَنْصارِ كَانَ يَشْغَلُهُمُ الْعَمَلُ فِيْ اَمْوَالِهِمْ وَاِنَّ اَبَا هُرَيرَةَ كَانَ يَلْزَمُ رَسُولَ الله ﷺ بِشَبْعِ بَطْنِهِ وَيَحْضُرُ مَالاَ يَحْضُرُوْنَ وَيَحْفَظُ مَا لاَ يَحْفَظُوْنَ . (آئندہ: ۱۱۹، ۲۰۴۷، ۲۳۵۰، ۳۶۴۸، ۷۳۵۴)

ترجمہ باب، علم کو محفوظ کرنے یا رکھنے کا بیان۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ بے شک لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ بیان حدیث میں کثرت سے کام لیتا ہے، اگر کتاب اللہ میں دو آیتیں نہ ہوتیں تو میں ایک بھی حدیث بیان نہ کرتا، پھر ابو ہریرہؓ نے یہ آیت تلاوت کی ''بے شک جو لوگ ہماری نازل کی ہوئی نشانیوں اور ہدایتوں کو ہماری کتاب میں کھول کھول کر بیان کرنے کے بعد بھی چھپاتے ہیں، ان پر اللہ تعالیٰ اور لعنت کرنے والے لعنت کرتے ہیں مگر جن لوگوں نے توبہ کی اور اصلاح کر لی اور صاف صاف بیان کر دیا تو ان کی توبہ میں قبول کرتا ہوں اور میں توبہ قبول کرنے والا اور بہت رحم والا ہوں''۔

بے شک ہمارے مہاجر بھائیوں کو بازار میں معاملہ کرنا مشغول رکھتا تھا اور انصاری بھائیوں کو کھیتی باڑی کا کام اپنے دھندے میں لگائے رکھتا تھا اور بے شک ابو ہریرہ پیٹ بھر کر رسول اکرم ﷺ کو چمٹا رہتا اور ان مواقع پر حاضر رہتا جہاں دوسرے حضرات حاضر نہیں رہتے تھے اور ان باتوں کو یاد کرتا جنھیں وہ نہ یاد کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ اور سابق سے ربط سمر بالعلم حفاظت علم کا اچھا ذریعہ ہے، اس لیے نتیجے کے طور پر یہ باب منعقد فرمایا یعنی سمر کا مقصد حفاظت علم ہونا چاہئے، ویسے دوسرے مشاغل بھی سمر میں داخل ہیں، مثلاً مناظرہ یا مطالعہ وغیرہ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ چیزیں بھی حفظ علم میں معین و معاون ہیں۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیزؒ نے مقصد کے سلسلہ میں ارشاد فرمایا کہ امام بخاریؒ یہ ارشاد فرما رہے ہیں کہ علم سیکھنے کے بعد اس کی یاد اور حفاظت کے لیے کوشش کرنی چاہیئے اور نسیان کے اسباب سے بچنا چاہیئے، کیونکہ علم کے ساتھ

لا پرواہی برتنا اور اس کو بھلا دینا اول تو کفران نعمت ہے، دوسرے تعلیم، تبلیغ، عمل، نیز شرعی طور پر آپس کے نزاعات کا فیصلہ غرض جملہ امور ضرور یہ حفظ پر موقوف ہیں، اس سلسلہ میں امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے دو روایتیں نقل فرمائی ہیں۔

پہلی حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان علم کے ساتھ جس قدر شغف اور مشغولیت رکھے گا اسی قدر یادداشت کی سہولت اور حافظہ کی قوت میں ترقی ہوگی، اور دوسری حدیث سے یہ بتلایا کہ حافظہ کا قوی ہونا بھی مطلوب اور مفید ہے، ہر چند کہ قوت حافظہ ایک خلقی امر اور عطیہ ربانی ہے؛ مگر اس کے کچھ ظاہری اسباب بھی ہیں، جس کی رعایت اس شخص کو عطاء ربانی کا مستحق بناتی ہے، وہ ہے اہل اللہ کی نظر اور ان کی خصوصی توجہ اور صالحین کی دعائیں، جن کو اہل اللہ کی مخلصانہ خدمت گزاری اور اطاعت شعاری کے ذریعہ حاصل کیا جاسکتا ہے، پھر جس طرح یہ خارجی اسباب ترقی حفظ میں موثر ہیں اسی طرح کچھ موانع بھی ہیں جو اس راہ میں سد باب ہو کر عظیم نقصان کا سبب بن جاتے ہیں اور وہ معاصی ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ نے اپنے استاذ وکیعؒ سے سوءِ حفظ کی شکایت کی تو انھوں نے برجستہ یہ فرمایا جس کا ذکر حضرت امام کی زبانی سنیئے، حالانکہ امام شافعیؒ کے معاصی بھی بمصداق ''حسنات الابرار سیئات المقربین'' حسنات ہی ہوں گے مگر وکیعؒ نے ان معمولی چیزوں کو بھی معصیت قرار دے کر ان کے ترک کی وصیت فرمائی، یہاں سے معلوم ہوا کہ اہل معصیت کے علوم صرف ظاہری اور سرسری ہوتے ہیں، حقیقی علوم ان کو میسر نہیں ہو سکتے، فرماتے ہیں۔

شَكَوْتُ اِلَى وَكِيْعٍ[1] سُوْءَ حِفْظِي فَاَوْصَانِيْ اِلَى تَرْكِ الْمَعَاصِيْ
فَاِنَّ الْعِلْمَ نُوْرٌ مِنْ اِلٰهٍ وَنُوْرُ اللهِ لَايُعْطٰى لِعَاصِيْ

تشریح حدیث حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ لوگ میرے اوپر اکثار فی الحدیث کے سلسلے میں اعتراض کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ مزاج میں احتیاط معلوم نہیں ہوتی، حالانکہ صحبت دوسرے صحابہ سے بہت کم پائی ہے، کیونکہ ابو ہریرہؓ کی کل صحبت غزوہ خیبر کے بعد ہے جس کی مدت ساڑھے تین سال ہوتی ہے، جواب دیتے ہیں کہ دیکھو! ابو ہریرہؓ کو روایات بیان کرنے کا شوق نہیں ہے جس طرح اور حضرات صحابہ کو غلطی کا خوف ہے، اسی طرح ابو ہریرہ بھی بے خوف نہیں، لیکن کیا کروں اگر قرآن کریم کی دو آیات نہ ہوتیں تو ابو ہریرہؓ بھی کچھ بیان نہ کرتا۔ وہ دو آیتیں یہ ہیں جن میں کتمان علم پر وعید آئی ہے۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَاَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا فَاُولٰٓئِكَ اَتُوْبُ عَلَيْهِمْ وَاَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ (پ۲/ع۴) جو لوگ چھپاتے ہیں جو کچھ اتارا ہم نے صاف حکم اور راہ کے نشان بعد اس کے کہ ہم اس کو کھول

[1] میں نے وکیع سے قوت حافظہ کی کمزوری کی شکایت کی، انھوں نے مجھے معاصی سے اجتناب کی ہدایت فرمائی کیونکہ علم خداوند قدوس کا نور ہے اور اللہ تعالیٰ کا نور عاصی کو مرحمت نہیں کیا جاتا۔ ۱۲

چکے لوگوں کے واسطے کتاب میں، ان کو لعنت دیتا ہے اللہ اور لعنت دیتے ہیں سب لعنت والے، مگر جنھوں نے توبہ کی اور سنوارا اور بیان کر دیا تو ان کو معاف کرتا ہوں اور میں ہوں معاف کرنے والا مہربان۔

اچھا جب اتنی بات صاف ہوگئی کہ آپ بیان میں احتیاط سے کام لیتے ہیں تو اتنی روایات آئیں کہاں سے ہیں اور یاد کس طرح ہوئی ہیں؟ فرماتے ہیں کہ صحابہ جو میرے دینی بھائی تھے، ان میں دو قسم کے لوگ تھے، ایک مہاجرین، دوسرے انصار، دونوں کے مشاغل الگ الگ تھے، مہاجرین تاجر پیشہ تھے، اکثر وقت تجارت کرتے تھے، خدمت اقدس میں حاضری کا موقع کم ملتا تھا اور انصاری بھائی زراعت کے کاموں میں مشغول رہتے تھے۔ ایک طرف یہ سامنے رکھو اور دوسری طرف ابو ہریرہؓ کی حالت پر نظر کرو، جس دن سے حاضری نصیب ہوئی ہے، اسی دن سے وفات تک ہمہ وقت حاضر رہتا، الگ نہ ہوتا، ابو ہریرہؓ کو نہ تجارت کی مشغولیتیں تھیں اور نہ کاشتکاری سے سروکار تھا، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام روٹی کھلاتے تھے، اس لیے معاشی مشکلات سے بھی بے پرواہی تھی۔

"یلزم رسول اللہ ﷺ بشبع بطنہ". بھرے ہوئے پیٹ کے ساتھ چمٹا رہتا تھا اور پیٹ بھرنے کا مفہوم یہ ہے کہ دو کھجوریں کھالیں پیٹ بھر گیا، کیونکہ حضرات صحابہ قوت لایموت پر اکتفاء فرماتے تھے، اس جملہ کا دوسرا ترجمہ یہ ہے کہ ابو ہریرہ آپ کو پیٹ بھر کر چمٹا رہتا تھا، یعنی اس کا مقصد علم سے پیٹ بھرنا تھا، چنانچہ پیٹ بھر کر علوم حاصل کیے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کو ایسے مواقع پر حاضری کا شرف حاصل رہا ہے، جہاں مہاجرین وانصار کثرتِ مشاغل کے باعث حاضر نہ ہو پاتے تھے۔ اس روایت سے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ ثابت فرمادیا کہ مدت قلیل ضرور ہے، لیکن سماع بہت زیادہ ہے، لیکن ابھی دوسری بات رہ گئی کہ یاد کیسے رہا؟ اس کے لیے دوسری روایت میں ارشاد فرماتے ہیں۔

(۱۱۹) حدثنا ابو مُصْعَبٍ اَحْمَدُ بنُ اَبِي بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اِبْرَاهِيمَ بْنِ دِيْنَارٍ عَنِ ابْنِ اَبِي ذِئْبٍ عَنْ سَعِيْدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ اَبِيْ هُرَيرَةَ قَالَ قُلْتُ يَارَسُولَ اللهِ اِنِّي اَسْمَعُ مِنْكَ حَدِيْثاً كَثِيْراً اَنْسَاهُ قَالَ اُبْسُطْ رِدَاءَ كَ فَبَسَطْتُهُ قَالَ فَغَرَفَ بيدِ يهِ ثُمَّ قَالَ ضُمَّ، فَضَمَمْتُهُ فَمَا نَسِيْتُ شَيْئاً بَعْدُ . (گزشتہ: ۱۱۸)

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ نے کہا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا، میں آپ سے بہت سی حدیثیں سنتا ہوں اور بھول جاتا ہوں، آپ نے فرمایا اپنی چادر پھیلاؤ، چنانچہ میں نے چادر کو پھیلایا، پھر آپ نے دونوں ہاتھوں میں ایک لپ لیا، پھر فرمایا اسے لپیٹ لو، میں نے لپیٹ لیا اس کے بعد میں کوئی چیز نہیں بھولا۔

تشریح حدیث اس حدیث میں صراحت کے ساتھ اس سبب کا ذکر آ گیا، جس کے باعث ابو ہریرہؓ کو ذخیرۂ احادیث کی یادداشت میں مدد ملی، ایک دن سرکار رسالت مآب کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں بہت سی حدیثیں سنتا ہوں، مگر بھول جاتا ہوں، کوئی ایسی صورت ہو جائے کہ نسیان دور ہو جائے، یہ ضروری نہیں ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کا حافظہ ناقص ہو، بلکہ شدت طلب کی وجہ سے شکایت میں ایسے الفاظ کا استعمال فرمایا، تاکہ آپ کی پوری توجہ

مبذول ہوجائے، آپ ﷺ نے فرمایا! چادر پھیلاؤ کہتے ہیں کہ میں نے چادر پھیلادی، آپ ﷺ نے ہاتھوں سے لپ بھر کراس میں کچھ ڈالا اور فرمایا کہ لپیٹ لو، کہتے ہیں کہ میں نے لپیٹ لیا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھ سینۂ مبارک سے لگائے اور کوئی چیز میری چادر میں ڈال دی اور فرمایا کہ اس چادر کو اپنے سینے سے لگالو، یہ ایک صورت مثال قائم کی گئی ہے، حافظہ کوئی محسوس چیز نہیں ہے، لیکن چونکہ محسوسات کو لینے کی یہ صورت ہوتی ہے کہ جب کسی چیز کو لینا چاہتے ہیں تو پہلے کپڑا کھولتے ہیں اور جب چیز اس میں آجاتی ہے تو حفاظت کے لیے اسے بند کرلیتے ہیں، ظاہر ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کا صدر مبارک گنجینۂ علوم ومعارف ہے اور جو شئے سینہ مبارک سے نکال کر ابوہریرہؓ کو عطا فرمائی ہے وہ علوم اور حقائق ہی ہو سکتے ہیں۔

حضرت ابوہریرہؓ کا بیان ہے کہ اس دن کے بعد پھر میں کوئی چیز نہیں بھولا، اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس مجلس میں جو ارشاد فرمایا تھا اسے نہیں بھولا، ظاہر ہے کہ شکایت تو ان علوم کے نسیان کی تھی جو اس مجلس سے قبل حاصل کیے جا چکے تھے۔ پھر اگر وہ حاصل نہیں ہوئے تو شکایت بدستور باقی رہی، بلکہ ابوہریرہؓ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وہ بھولی ہوئی حدیثیں بھی محفوظ ہوگئیں اور آئندہ کے لیے بھی نسیان کا اندیشہ ختم ہوگیا، اس مضمون کی وضاحت خود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے ایک بیان میں موجود ہے جس کو بخاریؒ آئندہ کسی موقعہ پر بیان فرمائیں گے۔

غرض جو علوم حضرت ابوہریرہؓ بھول گئے تھے، آپ نے اپنے سینۂ مبارک سے نکال کر ان علوم کا اتصال کرادیا اور پھر دعا فرمادی اتصال سے وہ علوم سینہ میں آگئے، اتصال کا طریقہ شیوخ اور بزرگان دین میں رائج ہے اور عورتوں کے ساتھ تو اتصال کے ناجائز ہونے کی وجہ سے دوپٹہ، عمامہ یا چادر ہی کے ذریعہ اتصال کیا جاتا ہے، اس اتصال کے ذریعہ شیخ جن چیزوں کا القا کرنا چاہتا ہے کردیتا ہے۔

اس حدیث میں حضرت ابوہریرہؓ نے اپنی حدیث کے باب میں زیادتیٔ بیان کی بابت صفائی فرمادی کہ میں نے حافظہ کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے مخصوص دعا بھی حاصل کی ہے، تم جو کچھ دیکھ رہے ہو یہ اسی دعا کی برکت ہے، اس میں تعجب کی کیا بات یا اعتراض کا کیا موقعہ ہے؟ غرض ایک طرف آپ کی خدمت میں رہ کر شب وروز تعلم علم سے سروکار اور اپنی محنت، دوسری طرف مخصوص طور پر آپ کا علمی عطیہ اور دعاء پھر شبہ کی کیا گنجائش؟

حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِيْ فُدَيْكٍ بِهٰذَا وَقَالَ: فَغَرَفَ بِيَدِهٖ فِيْهِ.

ترجمہ ابراہیم بن منذر نے حدیث بیان کی فرمایا ہمیں ابن ابی فدیک نے اسی حدیث کی خبر دی اور "غرف بیدہ فیہ" فرمایا۔

دونوں حدیثوں میں فرق امام بخاری نے یہ دوسری سند پیش فرمادی، پس دونوں میں ذرا الفاظ کا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں "بیدیہ" تثنیہ کا لفظ تھا اور اس میں مفرد "بیدہ" ہے اور اس میں "فیہ" نہ تھا اس میں یہ بھی زائد ہے۔

(۱۲۰) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِیلُ قَالَ حَدَّثَنِی اَخِیْ عَنِ ابْنِ ذِئْبٍ عَنْ سَعِیْدِ الْمَقْبُرِیِّ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰهُ عنه قَالَ حَفِظْتُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ وِعَائَیْنِ فَاَمَّا اَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهٗ وَاَمَّا الاٰخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُه قُطِعَ هٰذَا الْبُلْعُوم قَالَ اَبُو عَبْدِاللّٰهِ الْبُلْعُوم مَجْرَی الطَّعَامِ ۔

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے دو بوجھ علم کے یاد کیے ہیں، ان میں ایک تو میں نے لوگوں میں عام طور سے پھیلا دیا، لیکن دوسرے بوجھ کو اگر میں عام کردوں تو یہ گلا کاٹ دیا جائے، بخاریؒ نے کہا کہ بلعوم گلے کا وہ حصہ ہے جس سے کھانا اترتا ہے۔

تشریح اکثار کے سلسلہ میں دوسری روایت لا رہے ہیں، جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے علوم بہت زیادہ ہیں، جتنے علوم ان سے شائع ہوئے وہ ایک حصہ ہیں، فرماتے ہیں کہ میں نے سرکار رسالت مآب ﷺ سے علوم کے دو بوجھ حاصل کیے ہیں، ایک بوجھ کے علوم تو میں نے عام کردیئے جو حلال وحرام، امثال وقصص، عقائد وکلام اور فقہ سے متعلق تھے، لیکن دوسرا بوجھ عام طور سے پھیلانے کا نہیں ہے ورنہ گلا کٹ جائے گا، کیونکہ یہ بوجھ اطلاع فتن سے متعلق تھا، اسی میں آثار قیامت کا ذکر تھا، بعض روایات سے تین بوجھ معلوم ہوتے ہیں اور ان میں بظاہر تعارض نظر آتا ہے، لیکن غور کیا جائے تو تعارض نہیں ہے، کیونکہ حلت وحرمت اور امثال وقصص کے متعلق علم کا بوجھ اطلاع فتن والے بوجھ سے دوگنا ہے، جہاں اس کے دوچند ہونے کی رعایت فرمائی، وہاں تین بوجھ کہا اور جہاں یہ رعایت نہیں کی گئی وہاں دو بوجھ ارشاد فرمایا۔

علم کا دوسرا بوجھ صوفیائے کرام کے خیال میں وہ دوسرا بوجھ علم الاسرار سے متعلق ہے وہ اگر عوام کے سامنے لایا جائے تو طرح طرح کے فتنے اٹھ کھڑے ہوں اور چونکہ وہ اسرار ہیں، اس لیے ان کی اشاعت فتنے کا باعث ہوگی، چونکہ جاہلین ان کو سمجھ نہ سکیں گے اور عقائد کے باب میں فتنے کھڑے ہوجائیں گے، صوفیہ کرام نے اپنے مذاق کے مطابق یہ ارشاد فرمایا ہے ورنہ حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علم الاسرار کے علاوہ حوادثات اور فتن کے علوم ہیں فرماتے ہیں ''اللّٰهم اقبضنی الیك قبل الستین'' اے اللہ مجھے ۶۰ھ سے قبل ہی اٹھالے، ۶۰ھ میں یزید کی خلافت ہوئی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی دعا مقبول ہوئی اور ایک سال قبل ان کا وصال ہوگیا، اب اگر حضرت ابو ہریرہؓ صراحت کے ساتھ یہ ارشاد فرماتے اور اشارات سے کام نہ لیتے تو فتن کے سلسلہ میں جن لوگوں کا نام آتا وہ ان کے دشمن ہوجاتے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی دعاؤں میں یہ بھی آتا ہے: نعوذ باللّٰه من امارة الصبیان ہم بچوں کی حکومت سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں، اس سے کون لوگ مراد ہیں ظاہر ہے، بنوامیہ کے نوجوان امراء، ان کے افعال اچھے نہ تھے، گو اسلامی خدمات میں ان کا نمایاں حصہ ہے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فتن کی اطلاع نام بنام نہیں دی، کیونکہ اس سے فتنہ کا اندیشہ تھا، جیسے حضرت حذیفہؓ کے پاس منافقین کا علم تھا جسے عام طور سے نہیں پھیلایا گیا، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کے پاس کچھ تکوین

سے متعلق علوم تھے جن کی اشاعت فتنہ کا سبب ہو سکتی تھی، اس لیے اشاعت نہ کی۔

[۴۳] بابُ الْاِ نْصَاتِ لِلْعُلَمَاءِ

(۱۲۱) حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِیْ عَلِیُّ بْنُ مُدْرِكٍ عَنْ اَبِیْ زُرْعَةَ عَنْ جَرِیْرٍ رضی اللّٰه عنه اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ قَالَ لَهٗ فِیْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ اِسْتَنْصِتِ النَّاسَ فَقَالَ لَا تَرْجِعُوْا بَعْدِیْ كُفَّارًا یَّضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ . (آئندہ:۴۴۰۵، ۶۸۶۹، ۷۰۸۰)

ترجمہ باب، علماء کی خاطر لوگوں کو خاموش کرنے کا حکم۔ حضرت جریرؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے حجۃ الوداع میں ان سے فرمایا، لوگوں کو خاموش کرو، پھر آپ نے فرمایا کہ میرے بعد تم کافروں کا عمل شروع نہ کر دینا کہ آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے لگو۔

مقصد ترجمہ اور تشریح فرماتے ہیں کہ اگر عالم کوئی بات کہنا چاہے تو اس کے لیے لوگوں کو خاموش کرنا درست ہے یا نہیں؟ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ علماء کے لیے لوگوں کو خاموش کرنا ابن عباسؓ کی ایک حدیث کی وجہ سے مختلف فیہ معلوم ہوتا تھا، اس لیے امام بخاریؒ نے مستقل باب منعقد فرما کر اس کا جواز پیش کر دیا، رسول اکرم ﷺ نے حضرت ابن عباسؓ سے ارشاد فرمایا تھا کہ دیکھو ایسا نہ ہو کہ تم کسی قوم کے پاس جاؤ، وہ اپنے کسی کام میں مشغول ہوں اور تم جا کر تعلیم و تبلیغ شروع کر دو اور ان کے لیے ملال طبیعت کا باعث بن جاؤ، اس سے لوگوں کے درمیان گفتگو قطع کرنے کی ممانعت صراحت سے ثابت ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسا کرنا ملال کا سبب ہوتا ہے۔

اس باب میں امام بخاریؒ نے ارشاد فرمایا کہ ضرورت کے موقعہ پر یہ نہ صرف جائز بلکہ مستحسن بھی ہے۔ ترجمہ کا اثبات "استنصت الناس" سے ہو رہا ہے۔

آپ ﷺ نے حجۃ الوداع میں حضرت جریرؓ سے ارشاد فرمایا کہ جریر لوگوں کو خاموش کر دو، حضرت جریرؓ رمضان ۱۰ھ میں مشرف باسلام ہوئے ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ جریرؓ وفات سے چالیس روز قبل اسلام لائے ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے، حضرت جریر بہت خوبصورت آدمی تھے۔ رسول اکرم ﷺ نے ان کو "یوسف ہذہ الامۃ" کا لقب دیا ہے، قد اتنا بلند تھا کہ اونٹ کے کوہان کے برابر آتے، ان کے پیر کا جوتا ایک ذراع کا ہوتا تھا۔

غرض آپ ﷺ نے حضرت جریرؓ سے فرمایا کہ لوگوں کو خاموش کرو، خاموش کرنے کا مطلب یہ تھا کہ انھیں اس طرف متوجہ کرو، پھر فرمایا کہ دیکھو میرے بعد تمہارے اندر وہی عمل شروع نہ ہو جائے، جو ایک کافر دوسرے کافر سے کیا کرتا ہے، مسلمانوں کو سبق دیا گیا ہے کہ مل جل کر بھائیوں کی طرح رہیں، اسلام کی تعلیم یہی ہے۔ اب اگر مسلمان باہم دست و گریباں ہوں تو گویا انھوں نے کفار کا شعار اپنایا، دیکھا جائے تو اس کا تعلق اسی اعلان سے ہے کہ آج کے دن اس ماہ میں اس مقام پر جس طرح حرمت مسلم کا احترام ہوتا ہے، اسی طرح ہر مقام ہر دن اور ہر مہینہ میں مسلمانوں کی حرمت لازم اور قتل حرام ہے اور اسی

طرح ان کو جانی یا مالی نقصان پہنچانا بھی حرام ہے، یہ کام تو کافروں کا ہے کہ وہ خواہ مخواہ مسلمانوں کو قتل کرتے ہیں، مسلمان کے لیے کیا گنجائش ہے کہ وہ قتل مسلم کا ارتکاب کرے، وہ تو بلاوجہ کافر کو بھی قتل نہیں کرسکتا۔ مسلمان کے قتل کو حلال سمجھنا صریح کفر ہے اور بغیر حلال سمجھے بھی بلاوجہ کا قتل سوء عاقبت کا اندیشہ پیدا کرتا ہے۔ اللّٰھم احفظنا منه .

" لاترجعوا بعدی کفاراً " کا دوسرا ترجمہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جب میں دنیا سے رخصت ہوجاؤں تو تم میرے طریق پر عمل کرنا، ایسا نہ ہو کہ تم اپنی راہ تبدیل کر کے ارتداد اختیار کرنے لگو، پیغمبر علیہ السلام کو اس کا اندیشہ تھا، اس لیے احتیاطاً تنبیہ فرمادی۔

ترجمہ کا ثبوت بخاریؒ نے ترجمہ کے اثبات کے لیے جو حدیث بیان کی ہے وہ نبی کریم ﷺ سے متعلق ہے اور امام بخاریؒ علماء کے لیے عوام کو خاموش کرنے کا جواز ثابت کرنا چاہتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ نبی کے لیے ثابت کی گئی چیز علماء کے لیے کیسے ثابت ہوگی؟ تو علماء کے لیے اس کا جواز " العلماء ورثة الانبياء " کے پیش نظر ہورہا ہے۔ " انصات للعلماء " کا ترجمہ رکھ کر بخاری نے یہ بتادیا کہ مذکور فی الحدیث واقعہ گو پیغمبر علیہ السلام سے متعلق ہے مگر حکم عام ہے۔ حدیث باب اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے تعلیم کے بارے میں یہ ثابت ہوا کہ یا تو عالم کو پہلے ہی لوگوں کی خاموشی کا انتظار کرنا چاہیے اور اگر جلدی ہو یا ضروری کام ہو تو کہہ کر بھی خاموش کیا جاسکتا ہے، یہیں سے اس کا باب سابق سے ربط بھی معلوم ہوگیا، کیونکہ باب سابق میں علم کی حفاظت کا ثبوت پیش فرمایا تھا، یہاں یہ ثابت کردیا کہ عالم جب کوئی بات کہے تو لوگوں کو چاہئے کہ ہمہ تن گوش ہوکر سنیں، کیونکہ سن کر اس کا یاد رکھنا بھی ضروری ہے، یہ جب ہی ہوسکے گا کہ سننے والا پوری توجہ سے سنے اور سمجھے اور اگر سنتے وقت لاپرواہی رہی تو حفاظت کس چیز کی کریں گے؟

[٤٤] باب مَا يُسْتَحَبُّ لِلْعَالِمِ اِذَا سُئِلَ اَىُّ النَّاسِ اَعْلَمُ؟ فَيَكِلُ الْعِلْمَ اِلَى اللهِ تَعَالٰى

(۱۲۲) حدثنا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ ثَنَا سُفْيَانُ قَالَ ثَنَا عَمْرٌو قَالَ اَخْبَرَنِي سَعِيْدُ بْنُ جُبَيْرٍ قَالَ قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ اِنَّ نَوْفاً الْبِكَالِيَّ يَزْعَمُ اَنَّ مُوسٰى لَيْسَ مُوسَى بَنِي اِسْرَائِيْلَ اِنَّمَا هُوَ مُوسٰى اٰخَرُ فَقَالَ كَذَبَ عَدُوُّ اللهِ حَدَّثَنَا اُبَيُّ بْنُ كَعْبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَامَ مُوسَى النَّبِيُّ خَطِيْباً فِيْ بَنِي اِسْرَائِيْلَ فَسُئِلَ اَىُّ النَّاسِ اَعْلَمُ فَقَالَ اَنَا اَعْلَمُ فَعَتَبَ اللهُ عَلَيْهِ اِذْ لَمْ يَرُدَّ الْعِلْمَ اِلَيْهِ فَاَوْحَى اللهُ اِلَيْهِ اَنَّ عَبْداً مِنْ عِبَادِيْ بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ اَعْلَمُ مِنْكَ قَالَ يَارَبِّ وَكَيْفَ بِهِ فَقِيْلَ لَهُ اِحْمِلْ حُوتاً فِيْ مِكْتَلٍ فَاِذَا فَقَدْتَّهُ فَهُوَ ثَمَّ فَانْطَلَقَ وَانْطَلَقَ مَعَهُ بِفَتَاهُ يُوْشَعَ بْنِ نُوْنٍ وَحَمَلَا حُوْتاً فِيْ مِكْتَلٍ حَتّٰى كَانَا عِنْدَ الصَّخْرَةِ وَضَعَا رُءُوْسَهُمَا فَنَامَا فَانْسَلَّ الْحُوْتُ مِنَ الْمِكْتَلِ فَاتَّخَذَ سَبِيْلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً وَكَانَ لِمُوسٰى وَفَتَاهُ عَجَباً

فَانْطَلَقَا بَقِيَّةَ لَيْلَتِهِمَا وَيَوْمِهِمَا فَلَمَّا اَصْبَحَ قَالَ مُوْسىٰ لِفَتَاهُ اٰتِنَا غَدَاءَ نَالَقَدْلَقِيْنَامِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَباً وَلَمْ يَجِدْ مُوْسىٰ عليه السلام مَسّاً مِنَ النَّصَبِ حَتّٰى جَاوَزَ الْمَكَانَ الَّذِيْ اُمِرَ بِهٖ فَقَالَ لَهُ فَتَاهُ اَرَاَيْتَ اِذْاَوَيْنَا اِلَى الصَّخْرَةِ فَاِنِّي نَسِيْتُ الْحُوْتَ قَالَ مُوْسىٰ ذٰلِكَ مَاكُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلٰى اٰثَارِهِمَا قَصَصاً فَلَمَّا انْتَهَيَا اِلَى الصَّخْرَةِ اِذَا رَجُلٌ مُسَجًّى بِثَوْبٍ اَوْ قَالَ تَسَجّٰى بِثَوْبِهٖ فَسَلَّمَ مُوْسىٰ فَقَالَ الْخَضِرُ وَاَنّٰى بِاَرْضِكَ السَّلَامُ فَقَالَ اَنَا مُوْسىٰ فَقَالَ مُوْسىٰ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ قَالَ نَعَمْ قَالَ هَلْ اَتَّبِعُكَ عَلٰى اَنْ تُعَلِّمَنِيْ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً قَالَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْراً يَامُوْسىٰ اِنِّي عَلٰى عِلْمٍ مِنْ عِلْمِ اللّٰهِ عَلَّمَنِيْهِ لَا تَعْلَمُهُ اَنْتَ وَاَنْتَ عَلٰى عِلْمٍ عَلَّمَكَهُ اللّٰهُ لَا اَعْلَمُهُ قَالَ سَتَجِدُنِيْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ صَابِراً وَلَا اَعْصِيْ لَكَ اَمْراً فَانْطَلَقَا يَمْشِيَانِ عَلٰى سَاحِلِ الْبَحْرِ لَيْسَ لَهُمَا سَفِيْنَةٌ فَمَرَّتْ بِهِمَا سَفِيْنَةٌ فَكَلَّمُوْهُمْ اَنْ يَحْمِلُوْهُمَا فَعُرِفَ الْخَضِرُ فَحَمَلُوْهُمَا بِغَيْرِ نَوْلٍ فَجَاءَ عُصْفُوْرٌ فَوَقَعَ عَلٰى حَرْفِ السَّفِيْنَةِ فَنَقَرَ نَقْرَةً اَوْنَقْرَتَيْنِ فِي الْبَحْرِ فَقَالَ الْخَضِرُ يَا مُوْسىٰ مَانَقَصَ عِلْمِيْ وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا كَنَقْرَةِ هٰذَا الْعُصْفُوْرِ فِي الْبَحْرِ فَعَمَدَ الْخَضِرُ اِلٰى لَوْحٍ مِنْ اَلْوَاحِ السَّفِيْنَةِ فَنَزَعَهُ فَقَالَ مُوْسىٰ قَوْمٌ حَمَلُوْنَا بِغَيْرِ نَوْلٍ عَمَدْتَ اِلٰى سَفِيْنَتِهِمْ فَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا قَالَ اَلَمْ اَقُلْ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْراً قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِيْ بِمَا نَسِيْتُ وَلَا تُرْهِقْنِيْ مِنْ اَمْرِيْ عُسْراً قَالَ فَكَانَتِ الْاُوْلٰى مِنْ مُوْسىٰ نِسْيَاناً فَانْطَلَقَا فَاِذَا غُلَامٌ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ فَاَخَذَ الْخَضِرُ بِرَاْسِهٖ مِنْ اَعْلَاهُ فَاقْتَلَعَ رَاْسَهُ بِيَدِهٖ فَقَالَ مُوْسىٰ اَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكَ اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيْعَ مَعِيَ صَبْراً قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ وَهٰذَا اَوْكَدُ فَانْطَلَقَا حَتّٰى اِذَا اَتَيَا اَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا اَهْلَهَا فَاَبَوْا اَنْ يُضَيِّفُوْهُمَا فَوَجَدَا فِيْهَا جِدَاراً يُرِيْدُ اَنْ يَنْقَضَّ قَالَ الْخَضِرُ بِيَدِهٖ فَاَقَامَهُ فَقَالَ لَهُ مُوْسىٰ لَوْشِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْراً قَالَ هٰذَا فِرَاقُ بَيْنِيْ وَبَيْنِكَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ يَرْحَمُ اللّٰهُ مُوْسىٰ لَوَدِدْنَا لَوْصَبَرَ حَتّٰى يَقُصَّ عَلَيْنَا مِنْ اَمْرِهِمَا قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ ثَنَا بِهٖ عَلِيُّ بْنُ خَشْرَمٍ قَالَ ثَنَا سُفْيٰنُ بْنُ عُيَيْنَةَ بِطُوْلِهٖ. (گذشتہ: ۷۴)

ترجمہ باب، کسی عالم سے جب یہ سوال ہو کہ کون شخص سب سے زیادہ علم والا ہے؟ تو اس کا مستحب اور پسندیدہ جواب یہ ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ پر حوالہ کردے یعنی ہم کچھ نہیں جانتے کہ بڑا عالم کون ہے؟ یہ بات تو اللہ تعالیٰ ہی جانے، حضرت سعیدؒ بن جبیر سے روایت ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا کہ نوف بکالی یہ کہتا ہے کہ موسیٰ، موسیٰ بنی اسرائیل نہ تھے، بلکہ وہ دوسرے موسیٰ تھے انہوں نے فرمایا کہ غلط کہتا ہے اللہ کا دشمن، ہم سے حضرت ابی بن کعبؓ نے رسول اکرم ﷺ سے حدیث بیان کی، فرمایا کہ موسیٰ علیٰ نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام بنی اسرائیل میں وعظ

فرمانے کے لیے کھڑے ہوئے، ان سے سوال کیا گیا کہ کون شخص سب سے زیادہ علم والا ہے، انھوں نے فرمایا کہ میں سب سے زیادہ علم والا ہوں، اس پر اللہ تعالیٰ نے ان پر عتاب فرمایا اس لیے کہ انھوں نے علم کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ان پر وحی نازل فرمائی کہ ہمارے بندوں میں سے ایک بندہ مجمع البحرین میں ہے، وہ آپ سے زیادہ علم والا ہے، حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام نے عرض کیا کہ میری ملاقات ان سے کس طرح ہو سکتی ہے، چنانچہ ان سے کہا گیا کہ زنبیل میں ایک مچھلی رکھ لو، جب تم اسے گم پاؤ وہ وہیں ہوں گے۔ پس حضرت موسیٰ روانہ ہوئے اور اپنے ساتھ اپنے نوجوان شاگرد یوشع بن نون کو لیا اور دونوں نے زنبیل میں ایک مچھلی لے لی، حتیٰ کہ جب وہ چٹان کے پاس پہنچے تو اپنا سر وہاں رکھ کر سو گئے مچھلی زنبیل سے رینگ گئی اور اس نے دریا میں اپنا راستہ اختیار کیا، یہ چیز حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے جوان کے لیے حیرت انگیز ہوئی، پھر وہ اپنے بقیہ دن اور رات میں برابر چلتے رہے، جب صبح ہوئی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جوان سے کہا کہ ہمارا صبح کا کھانا لاؤ، بے شک ہم اس سفر سے تھکن محسوس کر رہے ہیں اور جس جگہ جانے کا حکم تھا اس جگہ سے آگے بڑھنے سے قبل حضرت موسیٰ کو تھکن کا ذرا بھی احساس نہیں ہوا تھا، اس پر ان کے نوجوان نے عرض کیا، کیا آپ کو معلوم ہے، جب ہم چٹان کے پاس ٹھہرے تھے تو مچھلی گم ہو گئی، لیکن میں اس کا ذکر کرنا بھول گیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ہم اسی کی تلاش میں تھے، پھر وہ اپنے نشانات قدم کو تلاش کرتے ہوئے واپس ہوئے ...... جب وہ چٹان کے پاس پہنچے تو دیکھا وہاں ایک شخص چادر اوڑھے لیٹے ہیں (یا ''مسجی بثوب'' کے بجائے ماضی کا صیغہ ''تسجی بثوبہ'' ارشاد فرمایا) حضرت موسیٰ نے سلام کیا، خضر نے کہا کہ تمہاری اس سرزمین میں سلام کہاں سے آیا؟ کہا کہ میں موسیٰ ہوں، فرمایا موسیٰ بنی اسرائیل والے، فرمایا ہاں، کہا کیا میں آپ کے ساتھ چلوں اس شرط پر کہ آپ مجھے اپنے علوم میں سے کچھ سکھا دیں، انھوں نے کہا کہ لاریب آپ میرے ساتھ صبر کی تاب نہ لا سکیں گے۔ موسیٰ! بیشک اللہ نے مجھے اپنے علم میں سے ایسا علم دیا ہے جسے آپ نہیں جانتے اور آپ کو اللہ تعالیٰ نے ایسا علم عطا کیا ہے کہ جو میں نہیں جانتا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا، ان شاء اللہ آپ مجھے صابر پائیں گے اور میں آپ کے کسی فرمان کی خلاف ورزی نہ کروں گا، چنانچہ وہ دونوں سمندر کے کنارے کنارے چلنے لگے، کشتی ان کے پاس نہ تھی، پھر ان کے پاس سے کشتی گزری، انھوں نے کشتی والوں سے بات کی کہ انھیں کشتی میں سوار کر لیں، کشتی والوں نے خضر کو پہنچان لیا اور انہوں نے بلا معاوضہ یوں ہی دونوں کو سوار کر لیا، پھر ایک چڑیا آئی اور کشتی کے ایک طرف کنارے پر گر کر سمندر میں ایک یا دو مرتبہ اپنی چونچ ڈالی، حضرت خضر نے کہا موسیٰ! میرے اور آپ کے علم نے اللہ کے علم میں سے کچھ کم نہیں کیا مگر جتنا پانی کہ سمندر سے اس چڑیا نے کم کیا ہے، پھر حضرت خضر نے کشتی کے ایک تختہ کی طرف قصد فرما کر اسے نکال دیا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ ان لوگوں نے ہمیں مفت سوار کیا اور آپ نے کشتی والوں کو غرق کرنے کے لیے اس کو توڑ دیا۔ حضرت خضر نے کہا، کیا میں نے پہلے ہی نہیں کہہ دیا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر کی

تاب نہ لاسکیں گے، حضرت موسیٰ نے کہا آپ میری بھول پر مواخذہ نہ کیجئے، یہ پہلا اعتراض حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بھول کر ہوا، پھر آگے چلے تو ایک لڑکا دوسرے لڑکوں کے ساتھ کھیلتا ہوا ملا، حضرت خضر نے اس کا سر اوپر سے پکڑا اور اپنے ہاتھ سے اکھیڑ دیا، حضرت موسیٰ نے کہا کہ آپ نے ایک معصوم جان کو بغیر جان کے بدلے کے قتل کر دیا، حضرت خضر نے کہا، کیا میں نے آپ ہی سے یہ نہیں کہا تھا کہ آپ میرے ساتھ صبر کی تاب نہ لاسکیں گے، ابن عیینہ نے کہا کہ اس میں زیادہ تاکید ہے، پھر اور آگے چلے، حتی کہ ایک بستی میں گئے اور بستی والوں سے کھانا طلب کیا، بستی والوں نے ان کی مہمانداری سے انکار کر دیا، اس بستی میں ان دونوں کو ایک دیوار ملی جو گرنے والی تھی، حضرت خضر نے اپنے ہاتھ سے سہارا دے کر اسے سیدھا کر دیا، حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام نے کہا اگر آپ چاہتے تو اس پر اجرت لے لیتے، حضرت خضر نے کہا کہ اب میرے اور آپ کے درمیان جدائی ہے، نبی کریم ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ موسیٰ پر رحم فرمائے، ہماری خواہش تھی کاش وہ ذرا صبر فرماتے تاکہ ان دونوں کے اور بھی قصے ہم سے بیان کیے جاتے۔

مقصد ترجمہ ترجمہ اور حدیث باب کا ربط بالکل ظاہر ہے کہ حضرت موسیٰ نے "ای الناس اعلم" کے جواب میں واللہ اعلم نہیں فرمایا تو مورد عتاب ٹھہرے، ثابت ہو گیا کہ جب ایک جلیل القدر پیغمبر کو اس جواب پر معتوب ٹھہرایا جاسکتا ہے تو عام علماء جن کا اعلم ہونا بھی یقینی نہیں کس طرح قابل عفو قرار دئے جاسکتے ہیں۔ دراصل علماء کو چونکہ تفاخر کے بہت سے اسباب حاصل ہوتے ہیں اس لیے عموماً ان کی یہ حالت ہوتی ہے کہ وجاہت اور شہرت کو بچانے کے لیے ہر بات کا جواب دینا ضروری سمجھتے ہیں، انھیں خیال ہوتا ہے کہ اگر جواب نہ دیا تو لوگوں کو ہماری طرف سے بدگمانی ہوگی اور لوگ سمجھیں گے یہ کیسے عالم ہیں، جن سے سوال کا جواب بھی نہیں بن آتا؟ بخاری نے اس باب سے علماء کو بتادیا کہ انھیں کیا روش اختیار کرنی چاہئے، کہتے ہیں کہ علماء کو ہمہ وقت اپنا جہل پیش نظر رکھنا چاہئے، معلومات محدود ہیں اور مجہولات غیر محدود، محدود معلومات کو سامنے رکھ کر مجہولات سے قطع نظر کرنا زیبا نہیں ہے۔ جب مجہولات پیش نظر رہیں گے تو دماغ میں یہ سودا نہیں سما سکتا کہ میں سب سے بڑا ہوں، اول تو علماء کی معلومات کی صحت پر کوئی ضمانت نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ بھی معلوم نہیں ہے کہ سب سے بڑا کوئی اور تو موجود نہیں ہے۔ بہر حال حدیث باب سے یہ ہدایت ملتی ہے۔ جب "ای الناس اعلم" پوچھا جائے تو اس کا جواب اللہ تعالیٰ کے سپرد کردے۔

حضرت شیخ الہند[1] نے اپنے تراجم میں یہ ارشاد فرمایا کہ اس ترجمہ سے مؤلف کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ علماء کو بالخصوص دربارۂ علم ہر حالت میں تواضع پیش نظر رہنی چاہئے اور اپنے نقصان اور حق سبحانہ کے کمال کا دھیان رکھنا مناسب ہے

---

[1] ایک سادہ لوح دیہاتی حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے پاس مولانا ذوالفقار علی صاحب کے زمانہ سے آیا کرتا تھا، بہت دنوں کے بعد مالٹہ سے واپسی پر وہ حضرت کی خدمت میں حاضر ہوا، سلام کیا اور کہا محمود کون ہے؟ لوگوں نے حضرت کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ سب سے بڑے عالم ہیں، دیہاتی نے کہا کہ تو ہی بڑا عالم بابے ہے، حضرت نے فرمایا کہ محمود مجھے کہتے ہیں، حضرت نے یہ نہیں فرمایا کہ میں ہوں، کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہوتا کہ میں سب سے بڑا عالم ہوں بلکہ فرمایا کہ محمود تو مجھے کہتے ہیں، رہا یہ کہ سب سے بڑا عالم کون ہے اس کی خبر نہیں، وہ اللہ کے علم میں ہے۔۱۲

، نیز بڑائی اور عجب کے اسباب چونکہ علماء کو زیادہ میسر ہیں اس لیے بھی علماء کو اس میں پوری احتیاط لازم ہے۔

تشریح حدیث مختصراً یہ روایت ایضاح البخاری جلد اول حدیث نمبر: ۴۷ پر گزر چکی ہے، یہاں قدرے تفصیل سے لا رہے ہیں آئندہ کتاب التفسیر میں اور زیادہ مفصل آئے گی، سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے عرض کیا، نوف بکالی کا یہ کہنا کہ موسیٰ جو خضر کے پاس گئے تھے اس سے مراد موسیٰ پیغمبر بنی اسرائیل نہیں ہیں، بلکہ موسیٰ ابن میشا ابن یوسف ابن یعقوب علیہ السلام ہیں، اس واقعہ کے متعلق دو باتوں میں اختلاف ہوا ہے کہ صاحب موسیٰ خضر ہیں یا کوئی اور ابن عباس فرماتے تھے کہ وہ خضر ہیں اور حر بن قیس کچھ اور فرما رہے تھے، اس اختلاف کا فیصلہ ابی ابن کعب نے ابن عباس کی موافقت میں دیا، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ خضر کے پاس جانے والے موسیٰ کون ہیں؟ نوف بکالی کہتا تھا کہ وہ موسیٰ بنی اسرائیل کے پیغمبر نہیں ہیں، بلکہ یہ موسیٰ میشا کا بیٹا اور حضرت یوسف علیہ السلام کا پوتا ہے، جس پر ابن عباس نے غصہ کے ساتھ نوف بکالی کی تردید فرمائی ہے۔

پہلا اختلاف تو حر بن قیس اور ابن عباس کے درمیان تھا، جب اس کا فیصلہ کرلیا گیا تو ابن عباس سے سعید بن جبیر نے دوسرا اختلافی سوال پوچھ لیا، اس پر غصہ کی حالت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں، اللہ کا دشمن غلط کہتا ہے، اس کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ واقعۃً اللہ کا دشمن تصور کرتے تھے، بلکہ یہ بڑے واعظ تھے، عوام میں ان کا وقار تھا، اگر حضرت ابن عباسؓ پرزور الفاظ میں تردید نہ فرماتے تو اندیشہ تھا کہ عقیدت منداس کی بات نہ چھوڑ ینگے۔

اس کے بعد ابن عباسؓ نے واقعہ سنایا کہ حضرت موسیٰ وعظ فرما رہے تھے، بڑا موثر وعظ تھا، کسی نے یہ سوال کرلیا کہ انسانوں میں کون سب سے زیادہ عالم ہے؟ موسیٰ علیہ السلام خالی الذہن تھے کہا "انا اعلم" میں سب سے زیادہ عالم ہوں، یہ جواب اس اعتبار سے درست اور صحیح تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایک صاحب کتاب جلیل القدر پیغمبر ہیں، خداوند تعالیٰ نے ان سے کلام فرمایا ہے اس لیے ظاہر ہے کہ جو علوم و معارف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس ہو سکتے ہیں وہ اس دور میں کسی دوسرے کو معلوم نہیں ہوسکتے، لیکن اس کے باوجود یہ جواب ان کے شایان شان نہ تھا، یہ فرمانا چاہئے تھا کہ اللہ زیادہ جانتا ہے، ویسے میرے علم میں کوئی عالم مجھ سے بڑا نہیں ہے۔

اس پر عتاب شروع ہوگیا اور وحی آگئی کہ ہمارا ایک بندہ مجمع البحرین میں تم سے زیادہ عالم ہے، اس اعتبار سے کہ اس بندے کو جو علوم دیئے گئے ہیں ان میں کا ایک حصہ بھی تمہارے پاس نہیں ہے، کیوں کہ ان کا علم تکوینیات کے متعلق ہے اور تمہارے علوم کا ایک حصہ ضرور ان کے پاس ہے، کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے علوم تشریعی ہیں اور حضرت خضر ولی ہوں یا نبی، ضرور کچھ احکام کے پابند ہوں گے، اس لیے ان کے پاس علوم شریعت کا ایک حصہ بھی ضروری طور پر تھا، نیز یہ ارشاد کہ ہمارا ایک بندہ تم سے زیادہ جانتا ہے ایک عرفی بات بھی ہوسکتی ہے کہ فلاں کے پاس علم زائد ہے، یہ معنی اس اعتبار سے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو گو تکوینی علم کے بارے میں معلومات نہ تھیں، لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کے تشریعی علوم کے بالمقابل ان

تکوینی علوم کی کوئی حیثیت نہیں، اس لیے بڑے عالم تو حضرت موسیٰ ہی ہیں، لیکن جیسے عرف میں کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص زیادہ علم والا ہے کیونکہ وہ طب، رمل، جفر، سب جانتا ہے، اسی طرح یہ فرمادیا گیا، حضرت موسیٰ نے ملاقات کے لیے راہ معلوم کرنے کا اشتیاق ظاہر کیا، فرمایا گیا کہ زنبیل میں ایک مچھلی رکھ لو، یہ مچھلی جس مقام پر ریک جائے وہیں ملاقات ہوگی، جب اس صخرہ کے پاس پہونچے جہاں ملاقات مقدر تھی تو دوپہر کا وقت تھا، آرام کے لیے سر رکھ کر لیٹ گئے، یوشع کی چونکہ ذمہ داری تھی اس لیے اٹھ گئے اسی وقت پانی کی موج سے کوئی قطرہ مکتل میں جا پڑا، یا بعض لوگوں کے خیال کے مطابق وضو کی کوئی چھینٹ جا پڑی اور مچھلی زندہ ہوکر پانی میں راستہ بناتی ہوئی چلی گئی، یہ بات حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے جوان کے لیے بڑی حیرت کی تھی کہ پکی اور کھائی ہوئی مچھلی پانی میں چلی جائے **فانطلقا بقية ليلتهما ويومهما** ان الفاظ میں قلب ہوگیا ہے کہ **ليلتهما يومهما** پر مقدم ذکر کیا گیا ہے۔

مسلم اور بخاری کتاب التفسیر میں صحیح ترتیب کے ساتھ **يومهما وليلتهما** بتقدیم یوم علی اللیلۃ مذکور ہے اور معنی یہ ہیں کہ دوپہر کو سونے کے بعد جب بیدار ہوئے تو یوشع بن نون ذکر کرنا بھول گئے اور دونوں بقیہ دن اور آنے والی تمام رات چلتے رہے، حدیث باب میں ذکر کیے گئے الفاظ اس طرح درست ہوسکتے ہیں کہ بقیۃ کی اضافت یوم ولیل کے مجموعہ پر کی جائے یعنی دن اور رات کی جتنی ساعات باقی رہ گئیں تھیں سب سفر میں گزریں، علامہ سندیؒ نے یہی معنی لیے ہیں۔

جائے ملاقات سے آگے بڑھ گئے تو قدرت کی طرف سے احساس تعب دیا گیا اور حضرت موسیٰ نے یوشع سے کہا کہ اس سفر سے تھکن ہوگئی ہے، کھانا لے آؤ کھا کر چلیں گے، مچھلی طلب کرنے پر یوشع کو خیال آیا اور عرض کیا کہ حضور وہ تو وہیں غائب ہوگئی تھی یہ خیال تھا کہ آپ بیدار ہوجائیں تو عرض کروں گا، مگر شیطان کا برا ہو کہ اس نے مجھے نسیان میں ڈال دیا اور میں آپ سے ذکر نہ کرسکا، اب نشانات قدم تلاش کرتے ہوئے واپس ہوئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ واپسی میں قدم غلط پڑیں اور کہیں سے کہیں جانکلیں، لہذا نشانات قدم دیکھتے ہوئے احتیاط کے ساتھ واپس ہوئے، درحقیقت یہ بھی حق تعالیٰ کی طرف سے ایک تنبیہ تھی کہ بڑا اعلمیت کا دعویٰ تھا کہ ہم نے ملاقات کی جگہ اور اس کے اَتے پتے سب دے دیئے تھے، پھر بھی اتنی بڑی غلطی کر بیٹھے اور یہ بے وجہ کا تعب سر پڑ گیا، موسیٰ علیہ السلام نے نشانات قدم کو سنگ میل کی حیثیت دی تاکہ قطع مسافت میں سہولت رہے اور مقصد سامنے رہے گا تو کلفت سفر اور تعب محسوس نہ ہوگا، تلاش کرتے ہوئے وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ایک شخص چادر تانے ہوئے سو رہا ہے۔

اس روایت میں اختصار ہے، تفصیل یہ ہے کہ پتھر کے پاس ہی پانی میں سرنگ دیکھی جو مچھلی کے گزرنے سے بن چکی تھی پانی اور سرنگ یہ قدرت کا عجب نظارہ تھا، ہاں تو اس میں چل پڑے، آگے چل کر جزیرہ میں ملاقات ہوئی، حضرت موسیٰ نے سلام کیا، خضر نے حیرت سے کہا، اس سرزمین پر سلام کرنے والا کون آگیا؟ معلوم ہوا کہ وہاں سلام کا طریقہ نہ تھا، حضرت موسیٰ نے اس کا جواب یوں دیا کہ میں یہاں کا رہنے والا نہیں ہوں، بلکہ میں موسیٰ ہوں پوچھا، موسیٰ بنی اسرائیل؟ کہا جی ہاں، خضر کو پہلے ہی معلوم ہوگیا تھا کہ موسیٰ بنی اسرائیل طلب علم کے لیے آرہے ہیں، اس لیے فرمایا کہ موسیٰ دیکھو، ہمارے اور تمہارے علوم

بالکل الگ الگ ہیں، خدا نے جو علم مجھے دیا ہے وہ تم نہیں جانتے اور تمہارے علوم میرے پاس نہیں ہے[1] آپ میرے افعال کو تشریعی نقطۂ نگاہ سے دیکھ کر اعتراض کریں گے اور میں تکوینی طور پر انجام دوں گا، گاڑی نہ چل سکے گی، رہنے دیجئے، حضرت موسیٰ نے کہا کہ میں آپ سے صبر کا وعدہ کرتا ہوں۔

چنانچہ سفر شروع ہو گیا یہ کچھ دور پیدل چلے، پھر کشتی مل گئی، کشتی والوں نے حضرت خضر کو پہچان لیا اور مفت سوار کر لیا، اتنے میں ایک چڑیا آئی اور کشتی پر بیٹھ کر پانی میں ایک یا دو چونچ ڈالی، حضرت خضر نے فرمایا کہ موسیٰ ہمارے اور تمہارے علم کی نسبت اللہ کے علم سے ایسی ہی ہے، جیسے اس چڑیا نے سمندر سے ایک قطرہ لے لیا، یہ دوسری تنبیہ آ گئی، یہ سبق ہوتے رہے کہ اتنے میں حضرت خضر نے کشتی کا ایک تختہ نکال دیا، حضرت موسیٰ دل میں سوچ رہے ہیں بھلا ساتھ ہوا، غرق کرنے کی سوجھی ہے، وعدہ کی پابندی کا خیال نہ رہا، بے اختیار زبان پر یہ کلمات آ گئے کہ ہائے آپ نے یہ کیا کیا کہ جن لوگوں نے ازراہ احسان ہمیں مفت سوار کیا تھا آپ نے ان کی کشتی خراب کر دی، جواب ملا ہم نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ آپ ضبط نہ کر سکیں گے، موسیٰ چپ ہو گئے اور عذر پیش کیا کہ میں بھول گیا تھا۔ اب کشتی سے اتر کر چلے تو ایک خوبصورت بچے کی طرف بڑھے اور اسے قتل کر دیا، خواہ چھری سے ذبح کر دیا ہو یا ہاتھ سے گردن کھینچ دی ہو، یہ صورت حضرت موسیٰ کیسے برداشت کرتے، فوراً بولے آپ نے ایک معصوم جان کو جس کا کوئی جرم نہیں قتل کر دیا، خضر نے اور ذرا زوردار طریقے پر جواب دے دیا، کیا میں نے چپ رہنے کے لیے کسی اور سے کہا تھا؟ اس مرتبہ ''لک'' بڑھا دیا، سفیان کہتے ہیں کہ جواب زیادہ تاکید کے ساتھ ہے۔

حضرت موسیٰ کے طرز عمل سے معلوم ہوا کہ عالم کو خلاف شرع دیکھ کر نکیر کرنا ضروری ہے اور خلاف شریعت معاملات پر علم کے باوجود تنبیہ نہ کرنا ضعف ایمان کی دلیل ہے، آگے چلے رات ہو گئی تھی، ایک بستی میں داخل ہوئے، کھانا مانگا، ممکن ہے کہ پیسے دے کر انتظام چاہتے ہوں یا ویسے ہی طلب کیا ہو، سردی کی رات تھی اور بھوک بھی لگ رہی تھی مگر بستی والے اس درجہ شقی تھے کہ ہر چیز سے انکار کر دیا، صبح ہوئی چلے تو بستی کے نکال پر ہی ایک دیوار تھی، جو جھک گئی تھی اور جس کے گرنے کا خطرہ تھا، وہ دیوار قسطلانی کے قول کے مطابق دو سو گز اونچی اور پانچ سو گز لمبی اور پچاس گز چوڑی تھی، خضر ادھر سے گزرے ہاتھ کا اشارہ کیا اور سیدھا کر دیا، حضرت موسیٰ نے کہا۔

نکوئی بابداں کردن چناں است ☆ کہ بد کردن بجائے نیک مرداں

اگر کرنا ہی تھا تو مزدوری لے لیتے کچھ کام چلتا، حضرت خضر نے کہا کہ بس جی اب ہمارا اور آپ کا ساتھ نہیں رہ سکتا اور اس کے بعد اپنے کئے ہوئے تکوینی اعمال کی وجوہ انھیں بتلا دیں اور رخصت کر دیا۔ نبی اکرم ﷺ فرماتے ہیں، اللہ تعالیٰ موسیٰ پر رحم کرے، علیحدہ ہونے میں جلدی کی، اگر ساتھ ہوتے تو بہت سے تکوینی علوم سامنے آ جاتے، اس سے معلوم ہوا کہ

---

[1] حضرت خضر کا مفہوم یہ ہے کہ میرے علوم آپ کے پاس نہیں اور آپ کے علوم میرے پاس نہیں، اس لیے اعلم میں ہوں نہ آپ، بلکہ اعلم وہ ذات ہے جس نے ہمیں یہ علم دیا۔ ۱۲

تکوینی علوم آپ کے پاس نہ تھے، وہ صرف خضر کے پاس تھے لیکن یہ کوئی وجہ فضیلت نہیں، علوم تکوینی خالق کے لیے کمال ہیں مخلوق کے لئے نہیں، اس لیے حضرت موسیٰ اور سرکار دو عالم کا علوم تکوینی سے ناواقف ہونا کمی کی دلیل ہرگز نہیں ہوسکتا۔

[۴۵] باب مَنْ سَأَلَ وَهُوَ قَائِمٌ عَالِماً جَالِساً

(۱۲۳) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ عَنْ اَبِیْ مُوْسٰی قَالَ جَآءَ رَجُلٌ اِلَی النَّبِیِّ ﷺ فَقَالَ یَارَسُوْلَ اللّٰہِ مَاالْقِتَالُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ فَاِنَّ اَحَدَنَا یُقَاتِلُ غَضَباً وَّیُقَاتِلُ حَمِیَّةً فَرَفَعَ اِلَیْهِ رَأْسَهٗ قَالَ وَمَارَفَعَ اِلَیْهِ رَأْسَهٗ اِلَّا اَنَّهٗ کَانَ قَائِمًا فَقَالَ مَنْ قَاتَلَ لِتَکُوْنَ کَلِمَةُ اللّٰہِ هِیَ الْعُلْیَا فَهُوَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ . (آئندہ، ۲۸۱۰، ۳۱۲۶، ۷۴۵۸)

ترجمہ باب، بیان میں اس شخص کے جو کھڑے کھڑے، بیٹھے ہوئے عالم سے سوال کرے۔ حضرت ابوموسیٰ سے روایت ہے کہ ایک شخص نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا، یارسول اللہ! قتال فی سبیل اللہ کسے کہتے ہیں؟ اس لیے کہ ہم میں سے کچھ غصہ کی حالت میں، کچھ غیرت کی وجہ سے قتال کرتے ہیں، آپ نے اس کی جانب سر مبارک اٹھالیا، ابوموسی کہتے ہیں کہ آپ نے سر مبارک اس لیے اٹھایا تھا کہ وہ کھڑا ہوا تھا، پھر آپ نے فرمایا جس شخص نے محض اس لیے قتال کیا کہ اللہ تعالیٰ کا کلمہ بلند ہو اس کا قتال فی سبیل اللہ ہوگا۔

مقصد ترجمہ حافظ نے ابن منیر کا قول نقل کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ اگر بیٹھے ہوئے عالم سے کوئی شخص سوال کرتا ہے تو وہ "من احب ان یتمثل له الرجال قیاماً" میں داخل نہیں، بلکہ اگر غرور نفس کا اندیشہ نہ ہو تو درست ہے، ہاں اگر عالم سائل کو بیٹھنے کی اجازت نہ دیں اور چاہیں کہ یہ کھڑا ہی رہے تو درست نہیں، لیکن ایک صورت یہ کہ سائل خود بیٹھنے کا ارادہ نہیں رکھتا، بلکہ اسے جلدی ہے اور فوراً جانا چاہتا ہے تو وہ اس وعید کے ماتحت نہیں آتا۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز نے فرمایا کہ پچھلے ابواب میں "من برك علی رکبتیه عند الامام" گزر چکا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ سوال یا تحصیل علم کے لیے اطمینان کی نشست اختیار کرنی چاہئے، اس کے پیش نظر گمان ہوسکتا تھا کہ شاید کھڑے ہوکر سوال درست نہ ہو، امام بخاریؒ نے ابوموسیٰ کی اس حدیث سے اس طرز عمل کا جواز ثابت فرمادیا۔

حدیث باب کسی شخص نے سوال کیا، یارسول اللہ، قتال فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ سوال کی وجہ یہ بیان کی کہ قتال کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں کیونکہ کبھی انسان غصہ کی وجہ سے لڑتا ہے اور کبھی قومی حمیت کے پیش نظر یہ اقدام کرتا ہے، اور بھی صورتیں ممکن ہیں اس لیے واضح فرمادیجیے، آپ نے اپنا سر اٹھایا، ابوموسیٰ کہتے ہیں کہ سر اٹھانے کی وجہ صرف یہ تھی کہ سائل کھڑا تھا، اور سر اٹھا کر ارشاد فرمایا کہ قتال فی سبیل اللہ وہ ہے جو کلمۃ اللہ کے اعلاء اور سربلندی کے لیے کیا گیا ہو۔

آپ کا یہ ارشاد جوامع الکلم میں سے ہے، اختصار کے ساتھ پوری بات نہایت واضح ہو کر سامنے آ گئی اگر تفصیل میں جاتے تو شاید بات الجھ جاتی، اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ اگر غصہ یا عصبیت وحمیت کی روح اعلاء کلمۃ اللہ ہے تو وہ یقیناً قتال فی سبیل اللہ کہلائے گا اور اگر اس میں اعلاء کلمۃ اللہ کی نیت شامل نہیں بلکہ نفسانی غصہ یا نفسانی حمیت نے اسے اس کام پر ابھارا ہے تو وہ قتال فی سبیل اللہ نہیں ہے، گویا غضب اور حمیت کی دو صورتیں ہو گئیں، غضب للہ، غضب للنفس، حمیت للہ، حمیت للنفس، اب تم اپنے آپ غصہ اور حمیت کو دیکھ لو، اللہ کے لیے ہے تو درست ہے ورنہ نہیں، یا یوں کہہ لیجئے کہ غصہ یا حمیت کا سبب اگر قوت عاقلہ ہے یعنی یہ سمجھ کر قتال کر رہا ہے کہ خدا کی بات اونچی ہو تو باعث اجر وثواب اور اگر اس کا منشاء عاقلہ نہیں بلکہ قوت شہوانیہ یا قوت غضبیہ ہے تو وہ قتال فی سبیل اللہ نہ کہلائے گا۔

ترجمہ کا ثبوت ترجمہ اس سے ثابت ہو گیا کہ آپ نے جواب دینے کے لیے سر اٹھایا، ابوموسیٰ فرماتے ہیں کہ آپ کے سر اٹھانے کی وجہ یہ تھی کہ سائل کھڑا تھا اب اگر ابوموسیٰ نے اپنا مشاہدہ نقل کیا ہے تو ترجمہ یقینی طور پر ثابت ہے، لیکن یہ وجہ کسی اور نے اگر بطور استنباط ذکر کی ہے تو ترجمہ کا ثبوت مخدوش ہو جاتا ہے، کیونکہ سر اٹھانے کی اور بھی وجہیں ہو سکتی ہیں، مثلاً یہ کہ سائل گو بیٹھا ہوا ہے، لیکن آپ اپنی توجہ دکھلانے کے لیے ایسا فرما رہے ہیں، یعنی یہ نہ سمجھو کہ میں جواب یوں ہی دے رہا ہوں، بلکہ پوری توجہ اور سوچ سمجھ کے بعد یہ جواب دیا ہے، علامہ سندی نے بھی یہی فرمایا ہے۔

[٤٦] باب السُّؤالِ وَالْفُتْيَا عِنْدَ رَمْيِ الْجِمَارِ

(۱۲۴) حدثنا ابونُعَيمٍ قالَ عَبْدُالعَزِيزِ بْنُ اَبِیْ سَلَمَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عِيسٰى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عَمْرٍو قالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ عِنْدَ الْجَمْرَةِ وَهُوَ يُسْئَلُ فَقَالَ رَجُلٌ يَارَسُوْلَ اللهِ نَحَرْتُ قَبْلَ اَنْ اَرْمِيَ فَقَالَ اِرْمِ وَلَا حَرَجَ قَالَ اٰخَرُ يَارَسُوْلَ اللهِ حَلَقْتُ قَبْلَ اَنْ اَنْحَرَ قَالَ اِنْحَرْ وَلَا حَرَجَ فَمَا سُئِلَ عَنْ شَيْئٍ قُدِّمَ وَلَا اُخِّرَ اِلَّا قَالَ اِفْعَلْ وَلَا حَرَجَ ۔ (گذشتہ:۸۳)۔

ترجمہ باب، رمی جمار کے وقت سوال کرنا یا فتوی دینا، حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو جمرہ کے قریب اس حال میں دیکھا کہ آپ سے سوال ہو رہے ہیں، چنانچہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یا رسول اللہ! رمی سے پہلے اونٹ ذبح کر دیا، آپ نے فرمایا اب رمی کر لو کچھ حرج نہیں، دوسرے شخص نے سوال کیا یا رسول اللہ! میں نے نحر سے پہلے حلق کر لیا، آپ نے فرمایا نحر اب کر لو، حرج نہیں ہے، پس آپ سے کسی چیز کی تقدیم وتاخیر کے بارے میں سوال نہیں کیا گیا، مگر یہ کہ آپ نے " افعل ولا حرج " (کر لو اور کچھ حرج نہیں ہے) ارشاد فرمایا۔

مقصد ترجمہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ منعقد اس لیے فرمایا ہے کہ یہ وقت مناسک حج میں مشغولیت اور انہماک کا ہے، آیا ایسی صورت میں کسی شخص کا عالم سے سوال کرنا اور پھر عالم کا اسے

جواب دینا درست ہوسکتا ہے یا نہیں؟ حدیث باب سے امام بخاریؒ نے اس کا جواز ثابت فرمادیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رمی جمار کا شمار ذکر اللہ کے اندر ہے، حدیث شریف میں آتا ہے کہ رمی جمار اقامت ذکر اللہ کی غرض سے ہے، اب ایک شخص اپنی اطاعت میں لگا ہوا ہے ذکر کر رہا ہے ایسی حالت میں سوال وجواب کی اجازت ہے یا نہیں؟ حدیث سے معلوم ہو گیا کہ طاعات دو قسم کی ہیں: ایک وہ کہ جن میں مشغولیت کے وقت دوسری چیزوں کی طرف توجہ دینا ناجائز ہے، اگر دوسری طرف توجہ کی جائے تو عبادت فاسد ہوجائے گی، ان عبادات میں گفتگو کی بھی اجازت نہیں ہے، جیسے نماز وغیرہ اور دوسری قسم کی طاعات ایسی ہیں جن کا شمار گو ذکر اللہ میں ہے لیکن ان میں نہ گفتگو کی ممانعت ہے اور نہ دوسری طرف توجہ کرنا ہی ناجائز، ایسی عبادات میں سوال وجواب کی اجازت ہوجاتی ہے۔ جیسے رمی جمار وغیرہ، یہاں یہی صورت ہے کہ نبی اکرم ﷺ تشریف فرما ہیں، آپ سے مختلف سوالات کیے جارہے ہیں، آپ ان کی طرف توجہ بھی فرمارہے ہیں اور جوابات بھی ارشاد فرمارہے ہیں۔

حدیث وترجمۃ الباب کا ارتباط

سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ترجمہ میں یہ فرمایا گیا ہے کہ رمی جمار کے وقت سوال وجواب کی اجازت کا حکم اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ حدیث باب میں اس کی کوئی صراحت نہیں ہے، بلکہ حدیث میں صرف اس قدر ہے کہ "رأیت النبی ﷺ عند الجمرۃ" میں نے نبی اکرم ﷺ کو جمرہ کے قریب دیکھا اور جمرہ کے قریب دیکھنا اس کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ آپ رمی جمار ہی میں مشغول ہوں، بلکہ بہت ممکن ہے کہ رمی جمار سے فراغت کے بعد یا رمی سے فراغت سے قبل وہاں تشریف فرما ہوں۔ حافظ ابن حجرؒ نے نقطہ قیل سے شروع فرماتے ہوئے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاریؒ کبھی کبھی اپنی عادت کے مطابق عموم سے فائدہ اٹھاتے ہیں یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ حدیث باب کے لفظ "عند الجمرۃ" کے عموم سے فائدہ اٹھاتے ہوئے امام بخاریؒ نے ترجمہ پر استدلال فرمایا ہے اس میں عموم ہے خواہ آپ رمی فرمارہے ہوں یا رمی سے فراغت کے بعد وہاں تشریف فرما ہوں اور چونکہ عموم داخل ترجمۃ الباب بھی ہے، اس لیے امام کا استدلال درست ہے۔ لیکن حضرت الاستاذ نے فرمایا کہ رمی جمرہ کے قریب دیکھنے کا مفہوم یہ ہے کہ آپ رمی جمرہ کی غرض سے وہاں تشریف لے گئے تھے، اب آپ کا وہاں تشریف رکھنا دو صورتوں میں ہوسکتا ہے یا تو آپ رمی فرمارہے ہوں اور یا رمی کے بعد دعا میں مشغول ہوں اور دعا بھی عبادت ہے، اس لیے آپ سے سوال کسی بھی صورت میں کیا گیا ہو عبادت کے درمیان کیا گیا اور آپ نے سوال کرنے والوں سے یہ نہیں فرمایا کہ میں اس وقت اطاعت میں مشغول ہوں بلکہ آپ نے جوابات ارشاد فرمائے، اس لیے یہ بات بہر صورت ثابت ہوگئی کہ جن عبادات میں گفتگو کی اجازت ہے، ان میں اگر عالم سے سوال کیا جائے تو اسے جواب دینے کی اجازت ہے، اس صورت میں جواب کے لیے استدلال بالعموم (عموم الفاظ سے استدلال) کی تکلف والی صورت اختیار کرنے کی ضرورت نہیں، کیونکہ حدیث باب یہ بتلارہی ہے کہ جن عبادات میں گفتگو کی اجازت ہے، وہاں اطاعت میں مشغول ہوتے ہوئے سوال وجواب

کے لیے مانع نہیں، رمی کی حالت بھی تکلم اور گفتگو کے منافی نہیں اس لیے سوال وجواب کا جواز نکل آیا۔

اسماعیلی اور حافظ کا سوال وجواب اسماعیلی[1] نے اعتراض کیا ہے کہ صرف مکان سوال کا ذکر کرتے ہوئے امام بخاری کا اس پر مستقل ترجمہ رکھ دینا بے سود ہے اور اگر اتنی اتنی باتوں کی رعایت سے ترجمہ کا انعقاد کرنا ہے تو پھر اس حدیث میں تین چیزیں ہیں تینوں پر الگ الگ ترجمہ ہونا چاہئے اور وہ تین چیزیں یہ ہیں: (۱) مکان (۲) زمان (۳) اور تیسرے وہ حالت جس میں سوال کیا گیا ہے اور وہ حالت ہے سواری کی، یعنی یہ کہ آپ سواری پر تشریف فرما تھے، اس لیے اس حدیث پر تین ترجمے منعقد کرنے تھے۔ ایک وہ جو ترجمہ میں آ گیا، دوسرے "باب السوال والمسئول علی الراحلة" تیسرے "باب السوال یوم النحر" یہ ہے اسماعیلی کا اعتراض، لیکن اب یہ بات کہ اس میں معقولیت کتنی ہے؟ تو معترض بزعم خود معقول ہی کہتا ہے، حافظ ابن حجر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان تین تراجم میں سے ایک ترجمہ " باب الفتیا وهو واقف علی الدابة " سابق میں منعقد فرما چکے ہیں اور اس کے ذیل میں یہی حدیث پیش فرمائی ہے، اب دو ترجمہ رہ گئے ایک زمان سے متعلق ہے اور ایک مکان سے، یہاں امام بخاری نے مکان کا زمان سے تقابل فرماتے ہوئے ترجمہ منعقد فرمایا ہے، ترجمہ میں زمان ووقت کا لحاظ کیا گیا ہے یعنی بوقت رمی سوال وجواب کی اجازت ہے یا نہیں؟ مکان سے بحث نہیں کی گئی، اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ مکان سے صرف نظر فرما کر وقت ہی کی رعایت کے لیے خصوصیت کی کیا وجہ ہے؟ تو حافظ نے لکھا ہے کہ یہ عید کا دن ہے اور عام طور پر لوگ عید کو لہو ولعب کے لئے خاص سمجھتے ہیں اس لیے کسی بھی شخص کو یہ خیال گزر سکتا تھا کہ شاید عید کے دن لہو ولعب کی وجہ سے علمی سوال وجواب کی اجازت نہ ہو، امام بخاری نے ترجمہ منعقد کر کے بتلا دیا کہ ایسا سمجھنا درست نہیں ہے، بلکہ اس دن بھی علمی سوالات وجوابات کا سلسلہ قائم کیا جا سکتا ہے، اسی طرح دوسری خصوصیت یہ ہے کہ یہ سوال شارع عام پر ہے اس میں یہ بھی امکان تھا کہ شاید کوئی شارع عام پر اژدہام اور آنے جانے والوں پر تنگی کی غرض سے اسے جائز نہ سمجھے امام بخاری نے حدیث باب سے ثابت کر دیا کہ ضرورت کی وجہ سے اس کی بھی اجازت ہے۔

[۴۷] بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالیٰ وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا

(۱۲۵) حدثنا قَیْسُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ سُلَیْمَانُ ابْنُ مِهْرَانَ عَنْ اِبْرَاهِیْمَ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِاللهِ قَالَ بَیْنَا اَنَا اَمْشِیْ مَعَ النَّبِیِّ ﷺ فِیْ خَرِبِ الْمَدِیْنَةِ وَهُوَ یَتَوَکَّاُ عَلیٰ عَسِیْبٍ مَعَهُ فَمَرَّ بِنَفَرٍ مِنَ الْیَهُوْدِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ سَلُوْهُ عَنِ

---

[1] اسماعیلی بخاری سے مستخرج ہے، یعنی امام بخاری کی روایت لے کر وہ اپنی سند سے اس کا اتصال کرتے ہیں، بخاری سے مستخرج شدہ کتب حدیث میں اسماعیلی کی مستخرج کو سب سے اعلیٰ مانا گیا ہے۔

الرُّوحِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَاتَسْئَلُوْهُ لَا يَجِيْئُ فِيْهِ بِشَيْئٍ تَكْرَهُوْنَهُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ لَنَسْأَلَنَّهُ فَقَامَ رَجُلٌ مِّنْهُمْ وَقَالَ يَااَبَا الْقَاسِمِ مَاالرُّوْحُ فَسَكَتَ فَقُلْتُ اِنَّهُ يُوحٰى اِلَيْهِ فَقُمْتُ فَلَمَّاانْجَلٰى عَنْهُ فَقَالَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِرَبِّي وَمَا اُوْتُوا مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا قَالَ الْاَعْمَشُ هِيَ كَذَافِي قِرَائَتِنَا وَمَااُوْتُوْا. (آئندہ: ۴۷۲۱، ۷۲۹۷، ۷۴۵۶، ۷۴۶۲)

ترجمہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ تمہیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہؓ بن مسعود سے روایت ہے کہ انھوں نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ مدینہ کے غیر آباد حصہ میں جارہا تھا اور آپ کے ساتھ کھجور کی ایک لکڑی تھی جس پر آپ سہارا لے رہے تھے۔ چنانچہ آپ یہود کے چند لوگوں کے سامنے سے گزرے، ان یہود میں بعض سے بعض نے یہ کہا کہ ان سے روح کے بارے میں سوال کرو اور بعض نے کہا مت پوچھو، ایسا نہ ہو کہ آپ ایسی بات بیان کریں جو تمہیں ناپسند ہو لیکن بعض نے کہا کہ ہم تو ضرور ہی پوچھیں گے، انھوں نے سوال کیا، ابوالقاسم! روح کیا چیز ہے؟ آپ خاموش ہوگئے، ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں سمجھ گیا کہ آپ پر وحی آرہی ہے اور میں کھڑا ہوگیا، پھر جب وہ کیفیت ختم ہوگئی تو آپ نے فرمایا: یہ لوگ آپ سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ کہہ دیجئے کہ روح عالم امر سے متعلق ہے اور ان کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔ اعمش نے کہا کہ ہماری قراءت میں ایسے ہی (بصیغہ غائب) ہے۔

باب سابق سے ربط پچھلے باب میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کسی وقتی طاعت کے لیے مسئلہ دریافت کرنا ہو اور تاخیر کی گنجائش نہ ہو تو سوال کر لینا چاہئے، خواہ مسئول عنہ عالم بھی کسی طاعت ہی میں مشغول ہو، بس اتنی بات ہے کہ اس اطاعت کے انہماک کی حالت میں گفتگو ممنوع نہ ہو، اب اس باب میں بتلا رہے ہیں کہ ایسی صورت میں لامحالہ پوچھ لینا چاہئے، کیونکہ ظاہر ہے کہ ہر بات ہر شخص کو معلوم نہیں ہوتی اور اگر معلوم ہو بھی تو کیا ضروری ہے کہ وقت عمل میں وہ مستحضر ہو تاکہ دریافت کی نوبت نہ آئے۔

امام بخاریؒ نے بتلا دیا کہ تمہارا پوری جماعت کا علم ارشاد ربانی کے بموجب تھوڑا ہے، جب جماعت کے علم کا یہ حال ہے، تو فرد فرد کے علم کا تو قلیل کیا اقل قلیل ہونا واضح ہے، اس لیے نہ تو سائل کو سوال میں حجاب ہونا چاہئے اور نہ عالم کو بتلانے میں تکلف، نہ عالم کے لیے یہ مناسب ہے کہ وقت کی تنگی یا راستہ پر قیام کا عذر کرے، غرض یہ ہے کہ سائل اگر وقتی یا ضروری عمل کے متعلق عالم سے کچھ معلومات حاصل کرنا چاہے خواہ راستے میں سوال ہو یا سواری کی حالت میں ہو یا چلتے ہوئے کو روک کر ہو، ہر صورت میں جب کہ کوئی امر مانع جواب نہ ہو تو عالم کو چاہئے کہ جواب دینے میں پس و پیش نہ کرے، اس تقریر سے باب کا مقصد بھی واضح ہوگیا اور پچھلے مختلف ابواب کا باہمی ربط بھی معلوم ہوگیا۔

حدیث باب، روح کیا ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں سرکار رسالت مآب علیہ کے ساتھ مدینہ کے غیر آباد حصہ میں جا رہا تھا، اچانک یہود کے سامنے سے گزر ہوا، انھیں شرارت سوجھی اورانہوں نے سوچا کہ حضور علیہ کا امتحان لینا چاہئے اور ایسی چیز میں جس کا جواب اثبات میں دیں تو نبی نہیں اور نفی میں دیں تو نبی ہیں۔ یعنی روح[1] کے معاملہ میں، روح کے بارے میں تورات میں یہ ہے کہ اس کا علم صرف اللہ کو ہے، یہ لوگ امتحان لینا چاہتے تھے، لیکن ان ہی میں سے بعض نے کہا کہ امتحان نہ لو یہ نبی ہیں اور یقینی بات ہے کہ وہی جواب دینگے جو موسیٰ علیہ السلام کی معرفت تورات میں بیان کیا جا چکا ہے، کیونکہ پیغمبروں کی بات بدلتی نہیں، تم چاہتے ہو کہ ان کی تکذیب کا کوئی بہانہ ہاتھ آئے، حالانکہ تم یہ کام اپنی رسوائی کا کر رہے ہو، اب تو مخالفت میں ایک گونہ جاں بخشی بھی ہے؛ لیکن اس وقت سارا الزام تم پر آئے گا۔ اس کے بعد ان میں سے ایک کھڑا ہوا اور اس نے کہا: ابوالقاسم! روح کیا چیز ہے؟ یعنی وہ روح جس کی وجہ سے تمام انسانی اعضاء اپنی اپنی جگہ حرکت کرتے ہیں، آپ نے سکوت فرمایا، ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ میں سمجھ گیا وحی آ رہی ہے اور الگ کھڑا ہو گیا، یا تو پاس کھڑا رہنا مناسب نہ سمجھا، یا یہود کے اور آپ کے درمیان میں آ گئے تا کہ وہ چھیڑ چھاڑ نہ کر سکیں، جب وہ کیفیت جو نزول وحی کے وقت پیش آتی تھی ختم ہوئی تو آپ نے یہ آیت کریمہ تلاوت فرمائی: ''يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا'' وہ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں، فرما دیجئے روح میرے رب کا امر ہے اور تمہیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے تمہیں تورات کے علوم پر غرہ ہے اور اتنا کہ پیغمبر سے چھیڑ چھاڑ شروع کر دی، تورات ہی نہیں بلکہ ساری دنیا کے علوم خداوند علام الغیوب کے علوم کے سامنے بہت تھوڑے ہیں، تم روح کے بارے میں پوچھتے ہو، روح عالم امر کی ایک چیز ہے، بالکل یہی جواب توارت میں بھی مذکور تھا اس لیے کیا کہہ سکتے تھے خاموش ہو گئے۔

عالم امر کا مفہوم عالم امر اور عالم خلق کی تفسیر میں علماء کرام کا اختلاف ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ نظر آنے والا عالم عالم خلق اور نگاہوں سے ماورا عالم عالم امر ہے، عام مفسرین کا خیال ہے کہ عالِم خلق تکوین اور عالِم امر تشریع کا نام ہے، مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ عرش کے نیچے عالم خلق ہے اور عرش کے اوپر عالم امر ہے اور ان سب میں دل لگتی بات شیخ اکبر کی ہے کہ جو چیزیں خداوند قدوس نے مادہ سے پیدا فرمائی ہیں جیسے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا وہ عالم خلق کہلاتی ہیں اور جن چیزوں کی آفرینش میں مادہ کا استعمال نہیں فرمایا بلکہ صرف لفظ ''کن'' سے وہ موجود ہوئی ہیں، وہ عالم امر کہلاتی ہیں، روح بھی ایک ایسی ہی چیز ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے لفظ کن سے پیدا فرما کر اجسام میں داخل کر دیا، گویا

---

[1] قرآن کریم میں روح کا استعمال متعدد معنی میں ہوا ہے، جبریل امین پر جیسا کہ ارشاد ہے ''نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ'' اور تَنَزَّلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ فِيْهَا'' قرآن کریم پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے: ''وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا'' اسی طرح روح ایک عظیم الخلقت فرشتہ بھی ہے جو عام ملائکہ کے مقابلہ میں اپنی ایک مخصوص امتیازی حیثیت رکھتا ہے، چنانچہ ''يَوْمَ يَقُوْمُ الرُّوْحُ وَالْمَلٰٓئِكَةُ صَفًّا'' میں روح سے بعض کے نزدیک وہ فرشتہ مراد ہے، مگر آیت: قل الروح میں ان میں سے کوئی بھی مراد نہیں، بلکہ سوال کا تعلق اس روح سے ہے جو مدبرہ للبدن ہے۔ (افادات شیخ)

روح خدا کا ایک حکم ہے، جس کے جسم میں داخل ہونے کے بعد ہر ہر عضو اپنے کام اور مقصد میں مصروف عمل ہو جاتا ہے۔

یہود یہ جواب سن کر خاموش ہو گئے اور بعض یہود نے جو خدشہ ظاہر کیا تھا کہ تم یہ سوال کر کے اپنی ذلت ورسوائی کا سامان فراہم کر رہے ہو درست ثابت ہوا، بلکہ اس کے ساتھ ایک تازیانہ اور بھی عنایت کیا گیا کہ تم اپنے علوم تورات پر غرہ رکھتے ہو حالانکہ خدا کے علوم سے اسے کیا نسبت؟ ''وَمَا اُوْ تُوْامِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلاً'' ان کا علم ہی کیا جس پر یہ نازش ہے۔ یہاں "اوتوا" بصیغہ غائب مرادلیا گیا ہے جب کہ قراءت مشہورہ میں یہ لفظ بصیغہ خطاب " ومااوتیتم " ہے، اعمش فرماتے ہیں کہ ہماری قراءت میں بھی یہ اسی طرح بصیغہ غائب ہے۔

[۴۸] بابُ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاخْتِيَارِ مَخَافَةَ اَنْ يَقْصُرَ فَهْمُ بَعْضِ النَّاسِ عَنْهُ فَيَقَعُوا فِيْ اَشَدَّ مِنْهُ

(۱۲۶) حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوْسٰى عَنْ اِسْرَائِيلَ عَنْ اَبِىْ اِسْحَاقَ عَنِ الْاَسْوَدِ قَالَ قَالَ لِى ابْنُ الزُّبَيْرِ كَانَتْ عَائِشَةُ تُسِرُّ اِلَيْكَ كَثِيْراً فَمَا حَدَّثَتْكَ فِى الْكَعْبَةِ فَقُلْتُ قَالَتْ لِى قَالَ النَّبِىُّ ﷺ يَا عَائِشَةُ لَوْ لَا اَنَّ قَوْمَكِ حَدِيْثُ عَهْدِهِمْ قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ بِكُفْرٍ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ فَجَعَلْتُ لَهَا بَا بَيْنِ بَاباً يَدْخُلُ النَّاسُ وَبَاباً يَخْرُجُوْنَ مِنْهُ فَفَعَلَهُ ابْنُ الزُّبَيْرِ .

(آئندہ: ۱۵۸۳، ۱۵۸۴، ۱۵۸۵، ۱۵۸۶، ۳۳۶۸، ۴۴۸۴، ۷۲۴۳)

ترجمہ باب، جس شخص نے اپنے بعض اختیارات کو اس خوف سے چھوڑ دیا کہ بعض لوگوں کی سمجھ اس سے قاصر رہے اور وہ اس سے بڑی غلطی میں مبتلا ہو جائیں۔ اسود سے حضرت زبیر نے فرمایا کہ عائشہ تم سے بہت سی راز کی باتیں بیان فرمایا کرتی تھیں تو کعبہ کے بارے میں انھوں نے تم سے کیا حدیث بیان کی ہے، اسود کہتے ہیں کہ میں نے کہا انھوں نے مجھ سے یہ کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: عائشہ! اگر تمہاری قوم کا زمانہ نیا نہ ہوتا تو، ابن زبیر نے شرح کرتے ہوئے کہا کہ ان کا زمانہ کفر کے بعد اسلام اختیار کرنے کا نیا نہ ہوتا تو میں کعبہ کی اس تعمیر کو منہدم کر دیتا اور اس کے دو دروازے بنا دیتا ایک دروازے سے لوگ داخل ہوں اور دوسرے سے نکلیں، چنانچہ ابن زبیر نے ایسا ہی کر دیا۔

مقصد ترجمہ پچھلے باب میں آیت کریمہ سے استدلال فرماتے ہوئے ثابت کر چکے ہیں کہ انسانی علوم ناقص ہیں، جب علوم کی کمی ایک ثابت شدہ حقیقت ہے تو علماء کرام کو عوام کے سامنے اعمال میں جواز کے باوصف ہر ایسے عمل سے بچنا چاہیے، جس سے غلط فہمی کا اندیشہ ہو، یہ ممکن ہے کہ آپ جس عمل کو درست اور پسندیدہ سمجھ رہے ہیں وہ مصلحت عامہ کے خلاف ہو اور اس عمل کے اختیار میں بحق عوام غلط فہمی سے پیدا ہونے والا نقصان بمقابلہ فائدہ کے زبردست ہو اس سے علماء کے ساتھ بدظنی بڑھے گی اور علماء کی طرف عوام کا رجوع کم ہو جائے گا، اس لیے امام بخاری اس باب میں علماء

کو یہ ہدایت دے رہے ہیں کہ آپ اپنے مختار مسلک کی اشاعت سے قبل اچھی طرح سوچ سمجھ لیجئے، اگر اس سے عوام میں برانگیختگی اور ہیجان پیدا ہونے کا گمان ہو تو اس سے احتراز مناسب ہے۔

حدیث باب حدیث باب سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو رہی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی خواہش تھی کہ بیت اللہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے مطابق کردیں، اس میں دو دروازے تھے، ایک سے لوگ داخل ہوتے، دوسرے سے نکلتے تھے اور یہ بھی کہ بیت اللہ سطح زمین کے برابر تھا۔ قریش نے اپنے امتیازات کے لیے دو تصرف کیے، ایک تو یہ کہ اسے سطح زمین سے اونچا کردیا، تاکہ سیڑھیوں کو عبور کیے بغیر کوئی داخل نہ ہوسکے، دوسرے یہ کہ اس کا دروازہ ایک کردیا اور دروازے پر اپنا آدمی بٹھادیا، تاکہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر اندر نہ جاسکے اور اگر کسی کو وہ روکنا چاہیں تو اسے روکنے میں سہولت رہے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام بناء ابراہیمی کے مطابق کردینا پسند فرماتے تھے، لیکن اس تعمیر سے پہلے تخریب کی ضرورت تھی اور اس مین یہ اندیشہ تھا کہ جن قریش نے اپنے وقار اور اپنے اختیارات کے لیے بناء ابراہیمی کو تبدیل کیا تھا وہ نو مسلم تھے، اس لیے آپ نے حضرت عائشہؓ سے اپنے خیال کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا کہ عائشہؓ تمہاری قوم ابھی قریب زمانہ میں کفر سے اسلام تک آئی ہے اور جاہلیت کی خو بو پوری طرح نکلی نہیں ہے۔ اس لیے احتیاط کی ضرورت ہے، ورنہ جی چاہتا ہے کہ بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق کردوں۔

اس وقت نقشہ کی تبدیلی میں یہ اندیشہ ہے کہ یہ لوگ مجھ پر نام وری کا شبہ کریں گے اور کہیں گے کہ قریش کے مشترکہ حق کو اپنی ذات کے لیے خاص کرکے محمد ﷺ فخر چاہتے ہیں اور اس میں خطرہ یہ ہے کہ لوگ کفر یا کم از کم گناہ کبیرہ میں مبتلا ہوجائیں گے اور ان کے ایمان کی حفاظت میرے نزدیک بیت اللہ کی تبدیلی سے اہم ہے، اس لیے اپنے ان اختیارات کو استعمال نہیں کرتا۔

ابن زبیرؓ کا اقدام جب اسود کے ذریعہ حضرت ابن زبیر کو رسول اکرم ﷺ کی اس خواہش کا علم ہوا اور اس وقت رسول اکرم ﷺ کا بیان کردہ اندیشہ بھی اسلام کی خو بو لوگوں کے دلوں میں رچ بس جانے کی وجہ سے ختم ہوچکا تھا، تو ابن زبیر نے بیت اللہ کو حضرت ابراہیم کی تعمیر کے مطابق بنادیا اور رسول اکرم ﷺ کی خواہش کی تکمیل فرمادی، لیکن حجاج سے حضرت ابن زبیر کی تعمیر برداشت نہ ہوسکی اور اس نے دوبارہ قریش کی تعمیر کے مطابق کردیا، اس کے بعد ہارون رشید نے امام مالک سے دریافت کیا کہ میں بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرادوں تو امام صاحب نے فرمایا کہ میں بیت اللہ کو بازیچہ سلاطین بنادینا پسند نہیں کرتا[1]۔

---

[1] حضرات صحابہ کرام سے بھی ایسی روایتیں موجود ہیں کہ انھوں نے مصالح عامہ کی رعایت سے اپنے اختیارات کے اظہار میں احتیاط سے کام لیا حضرت ابوہریرہ مسجد کی چھت پر گئے اور وہاں وضوء میں مرفقین سے اوپر عضد اور ابط تک (یعنی بازو اور ہاتھوں کا) غسل فرمایا، کسی نے دیکھ لیا اور اعتراض کردیا تو فرمایا کہ بنی فروخ مجھے معلوم نہ تھا کہ تم دیکھ رہے ہو، اب دیکھ لیا ہے تو اس کی وجہ بھی سنتے جاؤ اور وجہ بتلادی۔ ۱۲

ترجمہ وحدیث کا ربط حدیث باب ترجمہ سے پوری طرح منطبق ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے نومسلم عوام کا لحاظ فرماتے ہوئے اپنے اختیار کو استعمال فرمانے سے اجتناب کیا، نوویؒ کہتے ہیں کہ جب مصلحت اور مفسدہ کا تعارض ہو اور دونوں پر عمل ناممکن ہو جائے تو اہم چیز اختیار کرنی چاہیے، جیسا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا، یہاں اسلام میں نئے داخل ہونے والے مسلمانوں کا فتنہ میں مبتلا ہو جانا زیادہ اہم تھا اس لیے آپ نے اپنے اختیارات کا استعمال نہیں فرمایا، کیونکہ ان کے نزدیک کعبۃ اللہ کی تعمیر کا بدلنا نہایت اہم تھا[1]۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حدیث سے ترجمۃ الباب اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ قریش کے نزدیک بیت اللہ کا معاملہ انتہائی اہم تھا، رسول اکرم ﷺ کو اپنے اختیارات کے استعمال میں یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ قریش کہیں میرے اس اختیار کو اسلام میں نو وارد ہونے کی وجہ سے نام وری پر محمول نہ کریں، اس لیے امر مختار کے ترک کو اختیار فرمایا، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ فتنہ میں واقع ہونے کے اندیشہ سے مصلحت کو فتنہ پر قربان کیا جا سکتا ہے اور یہیں سے یہ بات بھی نکل آئی کہ اگر کسی منکر کو روکنے میں اس سے بھی زیادہ بڑی خرابی کا اندیشہ ہو تو اس منکر کو برداشت کیا جا سکتا ہے۔

[۴۹] بابُ مَنْ خَصَّ بِالعِلْمِ قَوْماً دُوْنَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةَ اَلَّا يَفْهَمُوْا

وَقَالَ عَلِيٌّ حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُوْنَ اَتُحِبُّوْنَ اَنْ يُّكَذَّبَ اللهُ وَرَسُوْلُهُ.

ترجمہ باب، بیان میں اس شخص کے جس نے خاص کیا کسی علمی بات کو ایک قوم کے لیے نہ دوسری قوم کے لیے، اس ڈر سے کہ وہ باتیں ان کی فہم سے اونچی ہوں اور نہ سمجھنے کی بنا پر وہ کسی گمراہی کا شکار ہو جاویں، حضرت علیؓ نے فرمایا کہ لوگوں کے سامنے ایسی باتیں بیان کرو جنھیں وہ سمجھ سکیں، کیا تم چاہتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کی جائے۔

مقصد ترجمہ حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ نے ارشاد فرمایا کہ مقصد ترجمہ واضح ہے، یعنی علماء کو اپنے مخاطبین کی حالت کا تبلیغ وتعلیم کے وقت پورا پورا لحاظ کرنا چاہیے اور ہر ایسی بات کو زبان سے نہ نکالنا چاہیے جو مخاطب کی سمجھ سے اونچی نظر آتی ہو۔

پہلے باب میں بیان فرما چکے ہیں کہ عالم کو بعض مختارات عوام کی رعایت کرتے ہوئے چھوڑ دینی چاہئیں تاکہ غلط فہمی کو راہ نہ مل سکے، یہاں بتلا رہے ہیں کہ ہر بات ہر شخص کے سامنے بیان کرنے کی نہیں ہوتی، کچھ باتیں ایسی بھی

---

[1] شیخ قطب الدین نے تحریر فرمایا ہے کہ بیت اللہ کی تعمیر پانچ مرتبہ عمل میں آئی ہے (۱) سب سے پہلے ملائکہ نے تعمیر کیا (۲) اس کے بعد حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ فضیلت حاصل فرمائی (۳) پھر قریش نے تعمیر کیا اس وقت آپ ﷺ کی عمر شریف (علی اختلاف الروایات پچیس یا پینتیس سال تھی) اور اسی میں کشف ستر کا وہ واقعہ پیش آیا، جس پر آپ بے ہوش ہو کر گر پڑے تھے (۴) اس کے بعد ابن زبیر نے یہ شرف حاصل کیا (۵) پھر حجاج نے اسے قریش کی تعمیر کے مطابق کر دیا، اب بیت اللہ اسی آخری تعمیر پر قائم ہے، لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں کہ تاریخی اعتبار سے سات مرتبہ اس کی تعمیر ثابت ہے (۱) ملائکہ (۲) پھر ابراہیم علیہ السلام (۳) پھر عمالقہ (۴) پھر جرہم (۵) اس کے بعد قریش (۶) پھر ابن زبیرؓ اور (۷) سب سے آخر میں حجاج۔ (مرتب)

ہوتی ہیں جنھیں بعض حضرات سمجھ سکتے ہیں اور بعض نہیں سمجھ سکتے، لہذا ایسی باتیں جو افہام عامہ سے بالاتر ہوں عام لوگوں کے مجمع میں نہ بیان کرنی چاہئیں، کیونکہ اس میں ایک طرف علم کا ضیاع ہے اور دوسری طرف ان کی تکذیب اور احکام شرعیہ کے انکار کا بھی اندیشہ ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ارشاد میں یہ بات واضح طور پر موجود ہے کہ لوگوں کے سامنے قابل قبول باتیں پیش کرنی چاہئیں کیا تم اس بات کو پسند کرو گے کہ اللہ اور اللہ کے رسول کی تکذیب ہونے لگے؟ کیونکہ بیوقوف اور ناسمجھ لوگوں کی عادت ہے کہ جس بات کو وہ نہیں سمجھتے ہیں اس کا انکار کر بیٹھتے ہیں اور قائل کو جھوٹا گمان کرتے ہیں، حالانکہ وہ بات اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی ہوتی ہے تو اس بات کا انکار اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ کی بات کا انکار ہوا اور قائل کی تکذیب سے گویا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تکذیب ہو رہی ہے اور اس میں اس کے ایمان کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔

دیگر اعیان امت کے ارشادات

بیشتر صحابہ وتابعین سے اس قسم کی ہدایتیں موجود ہیں، مثلاً اس پر سب کا اتفاق ہے کہ متشابہات کا ذکر عوام کے سامنے شروع نہ کرنا چاہئے، حضرت ابن مسعودؓ کا ایک ارشاد مسلم شریف میں ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے: "**ماانت محدثا قوما حدیثا لاتبلغه عقولهم الا کان لبعضهم فتنة**" (رواہ مسلم) تم عقل سے بالاتر کسی قوم کے سامنے کوئی حدیث نہ بیان کرو گے مگر یہ کہ وہ ان میں سے بعض کے لیے وجہ فتنہ ہو جائے گی۔

امام احمدؒ سے ثابت ہے کہ وہ ایسی احادیث کو جن سے بظاہر سلطان وقت کے خلاف بغاوت پر استدلال ہو سکتا ہے بیان کرنا پسند نہ فرماتے تھے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صفات کی احادیث عوام کے سامنے بیان نہ کرو، ورنہ وہ صفات باری کو اپنے اوپر قیاس کریں گے اور یہ قیاس غائب پر حاضر کا قیاس ہوگا جس سے مفاسد کا زیادہ اندیشہ ہے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ غرائب احادیث عوام کے سامنے بیان نہ کرو، ورنہ تکذیب کا اندیشہ ہے۔

حضرت انسؓ نے عرنیین کا قصہ حجاج کے سامنے بیان کیا تو یہ حضرت حسنؓ کو ناگوار ہوا، کیوں کہ وہ اسے اپنی خوں ریزی کی سند میں پیش کر سکتا تھا۔ غرض احادیث باب، ارشاد علیؓ اور علماء امت کے سابق فیصلوں سے یہ بات بالکل واضح طریقہ پر ثابت ہے کہ ہر بات ہر شخص کے سامنے بیان کرنے کی نہیں ہوتی، اس لیے عالم کو اپنی زبان کھولنے سے پہلے مخاطبین کی فہم ودانش کا صحیح اندازہ قائم کر لینا چاہیے، تاکہ علم وتبلیغ کے فوائد پوری طرح حاصل ہو سکیں، نیز ایسا کرنا تعلیم میں تعمیم کے منافی نہیں، کیونکہ جو بات سمجھ میں آسکتی تھی وہ بیان کر دی اور جس سے نقصان کا اندیشہ تھا اسے روک لیا، اس لیے مقصد تعمیم کے خلاف کہنا بھی درست نہیں ہے۔

(۱۲۷) حَدَّثَنَا بِهِ عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوْسٰى عَنْ مَعْرُوْفِ بْنِ خَرَّبُوْذَ عَنْ اَبِى الطُّفَيْلِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِذٰلِكَ.

ترجمہ عبیداللہ بن موسیٰ نے بواسطۂ معروف عن ابی الطفیل حضرت علیؓ کا یہی ارشاد بیان کیا۔

تشریح امام بخاریؒ نے حضرت علیؓ کے ارشاد کی سند بیان کردی، یا تو اسے امام بخاری کے تفنن پر محمول کر لیجئے اور یا یہ بھی ممکن ہے کہ سند بعد میں ملی ہو، بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام بخاریؒ کے یہاں حدیث رسول ﷺ اور اثر صحابہؓ میں فرق ہے اور اس فرق کے بیان کے لیے امام حدیث کی سند پہلے اور اثر کی سند بعد میں لاتے ہیں لیکن یہ قانون بخاریؒ کے تمام مقامات پر نہیں چلتا۔

(۱۲۸) حدثنا اِسْحَاقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ اَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِيْ اَبِيْ عَنْ قَتَادَةَ قَالَ ثَنَا اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَمُعَاذٌ رَدِيْفُهُ عَلَى الرَّحْلِ قَالَ يَامُعَاذَ ابْنَ جَبَلٍ قَالَ لَبَّيْكَ يَارَسُوْلَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ يَامُعَاذُ قَالَ لَبَّيْكَ يَارَسُوْلَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ قَالَ يَامُعَاذُ قَالَ لَبَّيْكَ يَارَسُوْلَ اللهِ وَسَعْدَيْكَ ثَلٰثاً قَالَ مَامِنْ اَحَدٍ يَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ وَاَنَّ مُحَمَّداً رَّسُوْلُ اللهِ صِدْقاً مِنْ قَلْبِهٖ اِلَّا حَرَّمَهُ اللّٰهُ عَلَى النَّارِ قَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ اَفَلَا اُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوْنَ قَالَ اِذاً يَتَّكِلُوْا وَاَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَمَوْتِهٖ تَأَثُّماً . (آئندہ:۱۲۹)

(۱۲۹) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبِيْ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ ذُكِرَ لِيْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِمُعَاذٍ مَنْ لَقِيَ اللّٰهَ لَا يُشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قَالَ أَلَا أُبَشِّرُ بِهِ النَّاسَ قَالَ لَا إِنِّيْ أَخَافُ أَنْ يَّتَّكِلُوْا .

ترجمہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اونٹ پر سوار تھے اور معاذ بن جبل آپ کے پالان شتر کے پچھلے حصہ پر بیٹھے ہوئے تھے، آپ نے فرمایا، معاذ بن جبل! عرض کیا حاضر ہوں یارسول اللہ اور حکم برداری کے لیے تیار ہوں، آپ نے فرمایا معاذ! عرض کیا حاضر ہوں میں پورے طور پر یارسول اللہ ﷺ آپ نے فرمایا معاذ! عرض کیا حاضر ہوں یارسول اللہ ﷺ حاضر! تین بار ایسا ہوا پھر آپ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جو صدق دل سے اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد ﷺ اس کے رسول ہیں، مگر یہ کہ اللہ اس پر آگ کو حرام کردے گا۔ حضرت معاذ نے عرض کیا یارسول اللہ! کیا میں لوگوں کو یہ بات نہ بتلا دوں تا کہ وہ بشارت حاصل کریں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم نے بتلا دیا تو لوگ اس پر بھروسہ اور تکیہ کرلیں گے اور حضرت معاذؓ نے اپنی وفات کے وقت خود کو گناہ سے بچانے کی خاطر مخصوص حاضرین کے سامنے اس کا اظہار کردیا۔ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ مجھے یہ بتایا گیا کہ حضور ﷺ نے حضرت معاذ سے فرمایا کہ جو اللہ سے اس حال میں ملے کہ وہ اللہ کے ساتھ شریک نہ ٹھہراتا ہو تو وہ جنت میں جائے گا۔ حضرت معاذ نے کہا کہ کیا میں لوگوں کو یہ خوشخبری نہ سنادوں آپ نے فرمایا نہیں، مجھے یہ ڈر ہے کہ لوگ اس پر بھروسہ اور تکیہ کرلیں گے۔

دخول جنت کی بشارت عام

حضرت معاذ بن جبلؓ رسول اکرم ﷺ کی سواری پر بطور ردیف سوار تھے، آپ ﷺ نے فرمایا معاذ! جواب عرض کیا حاضر ہے، پھر متوجہ فرماتے ہوئے دوبارہ اور سہ بارہ پکارا جب تین بار متوجہ فرما کر دیکھ لیا کہ معاذ ہمہ تن گوش ہو گئے ہیں، تو ارشاد ہوا، معاذ! دیکھو جو شخص بھی توحید ورسالت کی اس طرح شہادت دے کہ زبان کے ساتھ دل بھی سچائی کے ساتھ اسی کا معترف ہو، تو حق تعالیٰ شانہ اس کو آگ پر حرام کر دینگے، یہ اس کلمۂ شہادت کی برکت ہے۔ حضرت معاذؓ کو یہ خیال گزرا کہ یہ بات محدود رکھنے کی نہیں بلکہ اگر لوگوں کو یہ بات بتلا دی جائے تو وہ بڑے حوصلہ کے ساتھ اسلام کی طرف بڑھیں گے اور اسلام کے فرض کردہ اعمال میں گرم جوشی سے حصہ لیں گے، اس خیال سے عرض کیا، کیا میں لوگوں کو اس سے آگاہ کردوں؟ ارشاد ہوا کہ یہ بات عام کرنے کی نہیں، بلکہ وہ بھروسہ کر کے بیٹھ جائیں گے، جہاں اس میں اسلام قبول کرنے کی کشش ہے اسی کے ساتھ یہ بھی اندیشہ ہے کہ بہت سے لوگ جنت کو اپنے لیے لازمی طور پر حاصل ہونے والی چیز سمجھ کر اعمال کے سلسلہ میں سستی سے کام لیں گے، صرف فرائض پر عمل کرینگے، باقی چیزوں میں ان کی قوت عمل ضعیف ہو جائے گی، آپ ﷺ کے اس دوسرے ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے دو پہلو ہیں، ایک مفید اور دوسرے مضر، مضر پہلو ترقی کے لیے سد راہ ہے اور قاعدہ ہے کہ دفع مضرت، جلبِ منفعت سے مقدم ہے، اس لئے اس کی تشہیر عام درست نہیں، چنانچہ حضرت معاذؓ نے زندگی بھر اس ارشاد کو بطور امانت اپنے سینہ میں محفوظ رکھا اور وفات کے وقت کتمان علم کی وعید سے بچنے کے لیے چند حاضرین کو بتلا دیا، ترجمۃ الباب سے یہ حدیث پوری طرح منطبق ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل کو بڑے اہتمام کے ساتھ تعلیم دی، تین بار متوجہ فرمایا پھر کہا اور پھر عام اشاعت سے بھی منع فرما دیا۔

اقرار شہادتین کی تاثیر

اس روایت میں آیا کہ شہادتین کا اقرار کرنے کے بعد آگ حرام ہو جاتی ہے، اس پر شبہ یہ ہوتا ہے کہ روایات کثیرہ سے جو بحدِ تواتر آئی ہیں فساق مومنین کا آگ میں معذب ہونا معلوم ہوتا ہے، جس کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں، اس اشکال یا تضاد سے بچنے کے لیے محدثین اور علماء کرام نے مختلف راستے اختیار کیے ہیں یوں تو یہ ایک خبر واحد ہے اور تعذیب فساق کے سلسلہ میں آئی ہوئی روایات کثیرہ ہیں، لیکن رائے وہ بہتر ہے جس میں اس خبر واحد کے بھی صاف معنی نکل آئیں اور ان روایات سے بھی تعارض واقع نہ ہو، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ حدیث شریف میں دی گئی بشارت ایسے اقرار کرنے والے کے لیے ہے جس نے ایمان کے ساتھ اعمال صالحہ بھی کیے ہوں، دلیل یہ ہے کہ ترمذی شریف میں اس روایت میں اقرار شہادتین کے ساتھ نماز، روزہ، حج کا ذکر ہے اور زکوۃ کے بارے میں یہ ارشاد ہے "لاادری اذکر الزکاۃ ام لا"۔ پھر جب حدیث کے دوسرے طریق میں اعمال مقصودہ کی زیادتی ہے تو ایک موقعہ پر ان کا اعتبار اور دوسرے موقعہ پر ان سے صرف نظر درست نہیں ہے، نیز حدیث باب کے یہ معنی بیان کرنے والے یہ بھی کہتے ہیں کہ چونکہ یہ معنی عام نگاہوں اور ظاہری سمجھ رکھنے والوں کے لیے پوشیدہ تھے، اس لیے حضرت معاذؓ کو عام

اشاعت سے روک دیا گیا۔ اسی طرح بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ حدیث باب ان لوگوں کے بارے میں ہے، جنھوں نے آخری وقت میں شہادتین کا اقرار کیا ہو، ایسی صورت میں پچھلے تمام اعمال سیئہ تو توبہ کی وجہ سے معاف ہو گئے کیونکہ اس نے اس وقت کلمہ پڑھ لیا ہے اور اسی کے ساتھ اسلام کے بعد دوسرے اعمال سیئہ کا موقعہ نہیں ملا تو ایسا شخص یقیناً بے گناہ ہے، اور حسب وعدہ، جنت کا مستحق ہے۔ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں " حرمه الله على النار " میں نار سے مخصوص آگ مراد ہے یعنی ایک آگ تو کافروں کی ہے اور دوسرے مومنین فاسقین کی، دوسرے فریق کی آگ ہلکی ہوگی، نیز یہ آگ اس فاسق کے حق میں رحمت ہے، چونکہ گناہوں میں ملوث ہونے کی وجہ سے وہ شخص اس قابل نہیں رہا کہ اسے جنت کی ہوا لگے، اس لیے پہلے آگ کے ذریعہ گندگی کو صاف کیا جا رہا ہے، جب آگ میں پڑ کر نکھار پیدا ہو جائے گا تو اسے جنت میں لے جایا جائے گا، اس سلسلہ میں کوٹنے پیٹنے کی بھی نوبت آسکتی ہے، یہ بالکل میلے کپڑے کی طرح ہے۔ جس طرح اس کو میل سے پاک وصاف کرنے کے لیے گرمی بھی پہنچائی جاتی ہے اور اس کو کوٹا پیٹا بھی جاتا ہے، اسی طرح اس کی آلودگیوں کا علاج بھی آگ ہی سے کیا جائے گا، اس کا حاصل یہ ہوا کہ ایسا شخص اس آگ سے محفوظ رہے گا جو تعذیب کفار کے لیے پیدا کی گئی ہے اور جس میں پڑنے کے بعد جنت کا داخلہ ناممکن ہو جاتا ہے، البتہ معاصی کی نحوست میں بغرض تزکیہ وتطہیر کے کچھ عرصہ تک اسے جہنم میں رہنا ہوگا، پھر پاک وصاف ہونے کے بعد جنت میں پہنچایا جائے گا، یوں فضل خداوندی کا معاملہ الگ رہا کہ ویسے ہی معافی دے کر جنت دے دیں، بعض حضرات تحریم میں تخصیص کر رہے ہیں، یعنی یہاں تحریم سے مراد تحریم موبد ہے اور مراد یہ ہے کہ وہ شخص ہمیشہ آگ میں نہیں رہے گا کچھ دنوں کے لیے جا سکتا ہے، اسی طرح "حرمه" کی ضمیر مفعول " ہ " میں تخصیص کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے، یعنی اس شخص کے تمام اعضاء نہیں جلائے جائیں گے، مثلاً پیشانی، اعضاء سجود وضو محفوظ رہیں گے، یا مثلاً دل کی حفاظت کی جائیگی، غرض کافر کلی طور پر جہنم کا کندہ ہوگا اور مومن کے پورے اعضاء احراقی عمل میں نہ آئیں گے، یہ تمام جوابات عام طور پر شراح حدیث نے نقل فرمائے ہیں اپنے اپنے مقام پر تمام ہی جوابات ٹھیک ہیں، اگرچہ بعض کو بعض پر ترجیح ہے، لیکن سب سے اچھی بات حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے ارشاد فرمائی۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد گرامی

حضرت شیخ الہندؒ اس روایت اور اس جیسی تمام روایات کے معنی کی تعیین کے لیے ایک اصولی بات ارشاد فرمایا کرتے تھے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ کی بات آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے، فرماتے ہیں کہ ہمیں بہت سی روایتوں میں ایک ایک عمل کے بارے میں طرح طرح کی بشارتیں ملتی ہیں، بلکہ مختلف اعمال کی بشارتیں بسا اوقات متحد نظر آتی ہیں اور انہیں دیکھ کر یہ خیال گزرتا ہے کہ جب فلاں عمل کے نتیجہ میں یہ مقصد حاصل ہو گیا تو یہ دوسرے اعمال جن کا فائدہ بھی وہی ہے جو اس عمل کے ذریعہ حاصل ہو چکا ہے سب بے کار ہو گئے، اگر جمعہ سے جمعہ تک کے گناہوں کا کفارہ ایک جمعہ کے عمل سے ہو گیا، وعلیٰ ہذا تو دوسرے اعمال خیر کیا کام کریں گے غرض اس قسم کے سرسری شبہات کو یوں سمجھو کہ یہ دراصل ان اعمال کے خواص ہیں جس طرح اطباء مفردات ادویہ لکھتے ہیں اور ان کے

سامنے ان کے خواص تحریر کر دیتے ہیں، پھر جس طرح مختلف مفردات خواص میں باہم متحد ہوتی ہیں، اسی طرح متعدد ایسے اعمال ہیں جن کے سلسلہ میں دی گئی بشارتیں متحد ہیں، دوسری بات یہ کہ ان مفردات کے خواص ہر حالت میں باقی نہیں رہتے، بلکہ ان کے لیے کچھ شرائط اور کچھ موانع ہوتے ہیں، اگر یہ شرائط موجود ہوں اور موانع نہ پائے جاتے ہوں تو ان خواص کا ترتب ہوتا ہے ورنہ نہیں، مثلاً مفردات میں ایک چیز کی خاصیت گرم ہے تو بہت ممکن ہے کہ مرکبات میں جا کر وہ مرکب کے مزاج کے تابع ہو جائے اور اس کی اصل خاصیت ختم ہو جائے تو جس طرح مفردات کے خواص معجون یا مرکب میں بدل سکتے ہیں اور جس طرح مرکب کا مزاج مختلف التاثیر اجزاء کی ترکیب کے بعد قرار پاتا ہے خواہ وہ معتدل ہو یا حار و یابس اور خواہ بارد و یابس، بالکل اسی طرح ان اعمال کو لے لیجئے، انسان اپنی زندگی میں دونوں طرح کے اعمال کرتا ہے، گویا وہ مختلف التاثیر اعمال کو ترکیب دے رہا ہے، لیکن اس مرکب کے مزاج کا فیصلہ اختتام پر ہوگا اور اختتام موت پر ہوتا ہے، اس لیے دیکھا جائے گا کہ زندگی بھر کئے ہوئے اعمال سے جو مزاج ترکیب پا رہا ہے وہ جنت کا ہے یا جہنم کا؟ اسی کے مطابق فیصلہ ہوگا۔

گویا حدیث باب میں رسول اکرم ﷺ نے کلمہ شہادت کی ایک تاثیر بیان فرمائی ہے، لیکن اس تاثیر کے لیے شرائط اور موانع دونوں چیزیں ہیں، اگر شرائط پائی گئیں اور موانع نہ ہوئے تو کلمہ شہادت ضروری طور پر اپنی تاثیر دکھائے گا، لیکن اگر شرائط کا وجود نہ ہوا یا موانع پیش آ گئے تو اثر بعض حالات میں کمزور پڑ جائیگا اور بعض حالات میں ختم بھی ہو جائیگا، حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے اس ارشاد گرامی سے اس طرح کی اور بھی احادیث کا جواب بالکل واضح ہو گیا۔

[۵۰] بَابُ الْحَيَاءِ فِي الْعِلْمِ

وَقَالَ مُجَاهِدٌ لَا يَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ مُسْتَحْيٍ وَلَا مُسْتَكْبِرٌ. وَقَالَتْ عَائِشَةُ نِعْمَ النِّسَاءُ نِسَاءُ الْاَنْصَارِ لَمْ يَمْنَعْهُنَّ الْحَيَاءُ اَنْ يَتَفَقَّهْنَ فِي الدِّيْنِ

(۱۳۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ مُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ زَيْنَبَ ابْنَةِ اُمِّ سَلَمَةَ عَنْ اُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ جَاءَ تْ اُمُّ سُلَيْمٍ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْ مِنَ الْحَقِّ فَهَلْ عَلَى الْمَرْاَةِ مِنْ غُسْلٍ اِذَا احْتَلَمَتْ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ نَعَمْ اِذَا رَاَتِ الْمَاءَ فَغَطَّتْ اُمُّ سَلَمَةَ تَعْنِيْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَوَ تَحْتَلِمُ الْمَرْاَةُ قَالَ نَعَمْ تَرِبَتْ يَمِيْنُكِ فَبِمَ يُشْبِهُهَا وَلَدُهَا.

(آئندہ: ۲۸۲، ۳۳۲۸، ۶۰۹۱، ۶۱۲۱)

ترجمہ علم میں حیا کا حکم۔ مجاہد کہتے ہیں کہ حیاء کرنے والا اور تکبر کرنے والا علم حاصل نہیں کر سکتا، عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ انصار کی عورتیں خوب ہیں، حیا انھیں تفقہ فی الدین سے مانع نہیں ہوتی۔ حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ ام سلیمؓ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں، عرض کیا یا رسول اللہ! بے شک اللہ تعالی امر حق کے بیان کرنے

میں حیاء نہیں فرماتا، پس کیا جب عورت کو احتلام ہو جائے تو اس پر غسل ہے؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہاں اگر پانی دیکھے۔ اس پر ام سلمہؓ نے اپنا چہرہ چھپالیا اور عرض کیا، یارسول اللہ! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں، پھر اس کا بچہ کس بنا پر اس کا شبیہ ہوتا ہے۔

مقصد ترجمہ اور قسطلانیؒ کی رائے بہ ظاہر ترجمہ کے الفاظ اور ذیل میں پیش کردہ آثار واحادیث سے جیسا کہ قسطلانی نے کہا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ طلب علم کے بارے میں حیاء کو غیر مستحسن قرار دے رہے ہیں اور مجاہد کا قول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ علم حاصل کرنے والے کے لیے حیاء بری چیز ہے اور اسی لیے حضرت ام سلمہؓ کو بھی ایک حیاء کے خلاف سوال کرنے کے لیے " ان اللہ لایستحیی من الحق " کے ساتھ تمہید بیان کرنے کی ضرورت پیش آئی، نیز اسی طرح حضرت عمرؓ کو حضرت عبداللہ بن عمر کی خاموشی پر جو حیا کے سبب ہوئی افسوس ہوا، لیکن یہ ترجمہ کا ظاہری مقصد ہے اس میں حقیقت تک رسائی معلوم نہیں ہوتی۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد گرامی حضرت شیخ الہندؒ فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے ترجمہ میں کوئی فیصلہ یا حکم بیان نہیں فرمایا اور اس طرح وہ قارئین کو اپنی ایک ذہنی تفصیل کی طرف متوجہ فرمانا چاہتے ہیں، لیکن کسی وجہ سے اس کو صریح الفاظ میں بیان کرنا مناسب نہیں سمجھتے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اخلاق انسانی میں حیاء ایک محمود اور قابل تعریف وصف ہے۔ نیز "الحیاء من الایمان" (حیا ایمان کا ایک شعبہ ہے) بھی ایک مسلم بات ہے اسی لیے یہ بھی کہا جاتا ہے: "الحیاء خیر کلہ اور الحیاء لا یأتی الا بخیر " حیا کل کی کل خیر ہے اور اسکے نتائج صرف خیر ہی ہوتے ہیں، اس لیے حیا تو دراصل خیر ہی کا پیش خیمہ ہو سکتی ہے، امام بخاری بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ جب وصف محمود ہے تو اس کے نتائج محمود ہی ہونے چاہئیں، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان اچھی چیز کا استعمال غلط کرتا ہے اور استعمال کی غلطی سے وہ چیز برے نتائج پیدا کر دیتی ہے، پھر اس استعمال کی غلطی کو خود وصف محمود کا سبب قرار دیا جاتا ہے، حالانکہ یہ درست نہیں ہے، لیکن صورت یہ ہے کہ مجاہد اور حضرت عائشہ کا ارشاد بہ ظاہر اس فیصلہ کا ساتھ نہیں دیتا، اس لیے امام بخاری نے ترجمہ میں ان کے ارشادات نقل فرما کر ذیل میں پیش کردہ احادیث سے اپنا مقصد ثابت کیا ہے کہ حیا ہر حال میں محمود ہے، اب ہمیں دیکھنا ہے کہ حضرت مجاہد اور حضرت عائشہؓ کے اقوال کس طرح اس کی تائید کرتے ہیں۔

مجاہدؒ اور عائشہؓ کے ارشادات مجاہد فرماتے ہیں کہ دو شخص علم حاصل نہیں کر سکتے ایک شرم کرنے والا اور دوسرے متکبر، تکبر کرنے والا تو ظاہر ہے اسے استاد کی خدمت اور اس کی تقلید کے لیے اپنے تکبر کو قربان کرنا پڑے گا، اس لیے تکبر تو مانع ہے ہی۔ رہا حیا کا معاملہ تو دونوں جگہ پر استعمال ہو سکتی ہے، اگر حیا کو بہانہ بنا کر کوئی شخص علمی بات پوچھنے سے بچتا ہے تو یہ اس کے استعمال کی غلطی ہے اور دوسرے یہ کہ حیا کے موقعہ پر استاد سے سوال و استفسار حیا کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، بے حیا بن کر سوال نہ کرو، بلکہ حیا اور طلب علم کو ساتھ ساتھ رکھو اور ایسی صورت میں وہ طریق عمل

اختیار کرنا چاہئے، جو انصار کی عورتوں نے کیا، نہ حیا کا دامن ہی ہاتھ سے جانے پائے اور نہ علم ہی سے محرومی رہے۔

اب اگر مجاہد کے قول کو دیکھا جائے تو ان کے ارشاد کا مفہوم ہی یہ ہے کہ حیاء کو بہانہ بنا کر سوال واستفسار سے نہ بچنا چاہئے، بلکہ سوال میں ایسی صورت اختیار کرنی چاہئے جس سے حیاء وصف محمود بھی باقی رہے اور علم سے محرومی بھی نہ ہو، اس سے زیادہ واضح حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے، فرماتی ہیں کہ انصار کی عورتیں بڑی خوبی کی عورتیں ہیں حیاء انھیں تفقہ فی الدین سے مانع نہیں آتی، یعنی کمال حیا کے باوصف جب کوئی مسئلہ تحقیق طلب آتا ہے، تو حیا کے ساتھ پوچھ لیتی ہیں، جیسا کہ ام سلیمؓ نے ایک پاکیزہ تمہید اٹھائی اور اپنا مقصد پیش کر کے جواب حاصل کرلیا اور ان دونوں آثار کی اس تشریح کے بعد امام بخاریؒ کے ترجمہ کا مقصد واضح طور پر یہ نکلتا ہے کہ وہ حیا کو ہر حال میں خیر تصور کرتے ہیں اور اس بات کی تعلیم دیتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی ہی بات دریافت کرنے کی ضرورت آ جائے تو حیا کے ساتھ سوال کرو اور جواب حاصل کر کے صحیح علم سیکھو، ایسے ہی تکبر کو بالائے طاق رکھو جہاں سے علم حاصل ہو سکے حاصل کرو، اگرچہ معلم خاندانی اعتبار سے متعلم کے مقابلہ میں ادنی ہو۔

ام سلیمؓ کا سوال اور آپ ﷺ کا ارشاد

اب حدیث باب کو لیجئے، حضرت ام سلیمؓ حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ دین کے معاملہ میں حیا کو مانع قرار نہیں دیتا، کیا مطلب؟ یعنی حیاء اجازت نہیں دیتی، لیکن کروں کیا؟ حیاء کو آڑ بنا کر علم سے رکنے کی بھی اجازت نہیں ہے اور اس کے بعد پوچھتی ہیں "هل على المرأة من غسل اذا احتلمت" اگر عورت کو احتلام ہو جائے تو کیا اس پر غسل واجب ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا" نعم اذا رأت الماء" ہاں اگر پانی دیکھے صرف نعم فرمایا، پوری عبارت کو نہیں دہرایا، یہ آپ ﷺ کی انتہائی حیا کی بات تھی خود آپ کی حیاء کے بارے میں آتا ہے:" اشد حياءً من العذراء في خدرها" آپ ان باکرہ لڑکیوں سے زیادہ باحیا تھے جو پردے میں ہوں۔

جب حضرت ام سلمہؓ نے ام سلیمؓ اور آپ ﷺ کے درمیان کے اس سوال وجواب کو سنا تو اپنے چہرے کو چھپا لیا اور پوچھا کیا عورت کو بھی اس کی نوبت آجاتی ہے؟ حیاء کو تھامتے ہوئے ارشاد ہوا: " تربت يمينك الخ" تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں، اگر ایسا نہیں ہے تو بچہ عورت کے مشابہ کیوں ہوتا ہے؟ ایک ایک حرف سے حیاء ٹپک رہی ہے، "تربت يمينك" خود حیاء پر دلالت کر رہا ہے، یہ جملہ بددعا کا ہے لیکن بددعا مراد نہیں ہوتی، یہیں سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ حضرت ام سلمہؓ، ام سلیمؓ سے حیا کے معاملہ میں فوقیت رکھتی ہیں، کیونکہ انھوں نے سوال کے وقت اپنا چہرہ بھی ڈھک لیا، اس تشریح کے بعد امام بخاریؒ کا مقصد اور بھی واضح ہوگیا، وہ حیا کو تحصیل علم کے سلسلہ میں آڑ بنانا محمود نہیں قرار دیتے اور اسی طرح حیاء کو بالائے طاق رکھ دینا بھی گوارا نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ امام دو چیزیں ثابت کرنا چاہتے ہیں: ایک تو یہ کہ حیاء طالب علم کے لیے محرومی علم کا سبب نہیں بنی چاہئے اور اس میں کوئی اشتباہ نہیں، نیز اس کے لیے امام بخاریؒ نے مجاہد اور حضرت عائشہؓ کے اقوال پیش کئے ہیں، دوسرے یہ کہ اس قسم کے مسائل دریافت کرتے وقت حتی

الوسع حیا کا لحاظ رکھنا چاہیے گویا حیا بھی باقی رہے اور مقصد برآری بھی ہو جائے ،اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ قسطلانی اور حافظ نے حیاء کو علم کے سلسلہ میں جو غیر مستحسن قرار دیا ہے وہ درست نہیں ، بلکہ امام بخاریؒ حضرت شیخ الہند کے ارشاد کے مطابق ایک درمیانی راہ کی تلقین فرمار ہے ہیں۔

(۱۳۱) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ دِيْنَارٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ اِنَّ مِنَ الشَّجَرِ لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا وَهِيَ مَثَلُ الْمُسْلِمِ حَدِّثُوْنِيْ مَاهِيَ؟ فَوَقَعَ النَّاسُ فِيْ شَجَرِ الْبَادِيَةِ وَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ اَنَّهَا النَّخْلَةُ قَالَ عَبْدُاللهِ فَاسْتَحْيَيْتُ فَقَالُوا يَارَسُولَ اللهِ اَخْبِرْ نَابِهَا فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ هِيَ النَّخْلَةُ قَالَ عَبْدُاللهِ فَحَدَّثْتُ اَبِيْ بِمَا وَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ فَقَالَ لَاَنْ تَكُوْنَ قُلْتَهَا اَحَبُّ اِلَيَّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ لِيْ كَذَا وَكَذَا. (گذشتہ:۶۱)

ترجمہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے: رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ درختوں میں ایک درخت ایسا ہے جو کبھی پت جھڑ نہیں ہوتا ،اس کی شان مسلمان کی طرح ہے بتاؤ وہ کیا ہے؟ حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ لوگوں کے خیالات جنگل کے درختوں کی طرف گئے اور میرے ذہن میں یہ آیا کہ وہ کھجور ہے، ابن عمرؓ کہتے ہیں مجھے شرم دامن گیر ہوگئی، لوگوں نے رسول اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ آپ ارشاد فرمائیں وہ کیا ہے؟ آپ نے فرمایا وہ کھجور ہے، عبداللہؓ کہتے ہیں، میں نے اپنے والد سے وہ بات بیان کی جو میرے دل میں آئی تھی، انھوں نے کہا کہ کاش! تم نے یہ بات کہہ دی ہوتی تو میرے لیے ایسی ایسی چیزوں سے بہتر تھا۔

امام بخاریؒ کی نظر میں ابن عمرؓ کا استحیاء یہ حدیث دوجگہ گزر چکی ہے اور یہاں امام بخاری نے اسے حیاء فی العلم کے سلسلہ میں پیش کیا ہے، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب رسول اکرم ﷺ نے یہ بات دریافت فرمائی تو میرے دل میں یہ خیال گزرا کہ وہ کھجور کا درخت ہے جس کی شان مسلمان سے مشابہ ہے، جو زندگی اور موت دونوں حالتوں میں مفید اور نفع بخش ہے، لیکن حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ جیسے اکابر کی موجودگی میں مجھے جواب دہی کا اقدام اچھا نہ معلوم ہوا اور میں شرم کی وجہ سے خاموش رہا، یہاں " استحییت " کا لفظ استعمال فرمایا ہے کہ شرم کے باعث بیان نہ کر سکا اور جب حضرت عمرؓ سے راستہ میں عرض کیا تو آپ نے افسوس کا اظہار کیا کہ اگر تم کہہ دیتے تو میرے لیے یہ بات سرخ اونٹوں سے بہتر ہوتی ، حافظ کہتے ہیں کہ امام بخاری طلب علم کے سلسلہ میں حیا کو مستحسن قرار نہیں دیتے اور اس حدیث میں حضرت عمرؓ کا اظہار افسوس بتلا رہا ہے کہ ابن عمرؓ کو حیا کے باعث یہ فضیلت حاصل نہ ہو سکی، حضرت ابن عمر اگر اکابر کی موجودگی میں بیان میں شرم محسوس کر رہے تھے تو یہ کر سکتے تھے کہ کسی دوسرے کو بتلا دیں تا کہ وہ ان کی طرف سے ترجمانی کر دے، نیز اسی کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ،امام بخاری نے اس کے بعد دوسرا باب "من استحیی

فامر غیرہ بالسوال " منعقد فرمایا ہے، لیکن یہ بات دل میں لگتی نہیں، ہمارے بیان کردہ مقصد ترجمہ کے مطابق امام بخاری نے ترجمہ میں کوئی صریح حکم بیان نہ فرما کر اپنی ذہنی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے اور اسی اعتبار سے اس حدیث کا مفہوم دوسرا ہے، حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے ارشاد کے مطابق کہ حیاء ایک وصف محمود ہے اور اس کے نتائج ہمیشہ اچھے ہی ہوتے ہیں، لیکن اگر اس کا استعمال غلط کیا جائے تو استعمال کی غلطی سے نتائج غیر مستحسن بھی ہو سکتے ہیں یہاں بھی امام بخاریؒ حضرت ابن عمر کے حیاء کرتے ہوئے خاموش رہنے کو بہتر تصور فرماتے ہیں، نیز یہ حیا مجاہد کے قول "لایتعلم العلم مستحی" اور ام سلیمؓ کے قول " ان اللہ لا یستحیی من الحق " کے خلاف بھی نہیں ہے، ہاں ان کے قول کے خلاف وہ حیاء ہوگی جہاں سائل نے حیاء کرتے ہوئے علم کی بات پوچھنے سے گریز کیا ہو اور اس نتیجے میں علم سے محرومی رہی ہو، اگر یہ دونوں باتیں کسی جگہ نہیں پائی جاتیں تو وہ حیا درست اور بالکل درست ہے، اسی لیے اگر کسی دوسری صورت سے علم حاصل ہو جائے تو حیاءً سوال سے بچنا بھی برا نہیں ہے، کیونکہ مقصد تو حصول علم ہے اور حصول علم کے لیے خود سوال کرنا ضروری نہیں، بلکہ یہ دوسرے کی معرفت بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ ابھی دوسرے باب میں امام بخاری حضرت علیؓ کی روایت لا رہے ہیں، حیا نے سوال سے بچنے پر مجبور کیا تو مقدادؓ کو بھیج کر مسئلہ معلوم کر لیا، حضرت ابن عمرؓ کی خاموشی میں ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابن عمر نے سوال کرنے میں حیاء کا استعمال نہیں کیا بلکہ جواب کے وقت حیا دامن گیر ہوئی اور وہ خاموش رہے، دوسرے جہاں تک علمی بات جاننے کا تعلق ہے تو حضرت ابن عمر یقینی طور پر جانتے تھے کہ ابھی ابھی آپ اس پہیلی کا جواب خود ارشاد فرمانے والے ہیں، اس لیے یہاں علم سے محرومی کا اندیشہ ہی نہیں ہے۔ باقی رہا حضرت عمرؓ کا اظہار افسوس کہ اگر تم نے رسول اکرم ﷺ کی مجلس میں یہ کہہ دیا ہوتا، تو مجھے فلاں فلاں مال سے زیادہ خوشی ہوتی، اس میں کہیں بھی حضرت عمرؓ نے اس خاموشی کو برا نہیں بتلایا، اس لیے کہ حیا تو ایک محمود وصف ہے، اسی طرح بزرگوں کی تعظیم بھی ہمارے اسلامی آداب کا ایک اہم جزو ہے، لیکن چونکہ اس خاموشی کے باعث وہ ایک بڑی فضیلت سے محروم ہو گئے اس لیے اگر ابن عمرؓ وہاں بیان کر دیتے تو خود ان کے لیے بھی فضیلت کی بات تھی، کیونکہ جو بات مجلس کے سن رسیدہ حضرات نہ سمجھ سکے وہ یہ سمجھ گئے اور پھر یہ فضیلت حضرت عمرؓ کے لیے بھی باعثِ فخر ہوتی کہ ابن عمر ان ہی کے صاحب زادے ہیں، یعنی حضرت اپنی مسرت قلبی کا اظہار فرما رہے ہیں، حیا کو غیر مستحسن نہیں فرماتے، بہرکیف یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا حیا فرماتے ہوئے خاموش رہ جانا امام بخاری کے نزدیک غیر مستحسن قرار نہیں دیا جائے گا، بلکہ وہ اسے بھی مستحسن ہی قرار دیتے ہیں اور حضرت شیخ الہند کے بیان کردہ مقصد ترجمہ کے پیش نظر حدیث باب کا مفہوم بھی یہی ہے جو عرض کیا گیا۔

[۵۱] بَابُ مَنِ اسْتَحْيٰى فَاَمَرَ غَيْرَهٗ بِالسُّؤَالِ

(۱۳۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ دَاوٗدَ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرِ الثَّوْرِيِّ عَنْ

مَحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ عَلَيٍّ رضي الله عنه قَالَ كُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً فَاَمَرْتُ الْمِقْدَادَ اَنْ يَّسْاَلَ النَّبِيَّ ﷺ فَسَاَلَهُ فَقَالَ فِيْهِ الْوُضُوْءُ . (آئندہ:۱۷۸، ۲۶۹)

ترجمہ باب، جس شخص نے علم کی بات پوچھنے میں شرم کی اور کسی دوسرے کو سوال کے لیے امر کیا۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میری مذی کثرت سے خارج ہوتی تھی، اس لیے میں نے مقدادؓ کو اس بارے میں رسول اکرم ﷺ سے پوچھنے کا امر کیا، چنانچہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا کہ مذی میں صرف وضو واجب ہوتا ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی پوچھنے کی بات ہو اور خود حیا کی وجہ سے دریافت نہ کرسکتا ہو تو یہ جائز نہیں ہے کہ عالم سے بغیر پوچھے عمل کرے، بلکہ ایسی صورت میں حضرت علیؓ کے پیش فرمودہ طریقہ کار سے روشنی حاصل کرے اور کسی دوسرے کی معرفت تحقیق کرے، حضرت علی فرماتے ہیں مجھے یہ عارضہ تھا کہ ملاعبت کے وقت مذی کثرت سے خارج ہوتی تھی اور چونکہ پیغمبر علیہ السلام کی صاحبزادی میرے نکاح میں تھیں، اس لیے براہ راست استفسار کرتے ہوئے حیاء آتی تھی، میں نے یہ صورت اختیار کی کہ مقدادؓ کو حضرت رسول اکرم ﷺ سے استفسار کا حکم دیا، مقدادؓ نے سوال کیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمادیا کہ اس صورت میں غسل نہیں صرف وضو ہے، اس حدیث کے بارے میں دوسری بحثیں کتاب الوضوء میں آئیں گی، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مذی کے خروج سے صرف وضو واجب ہوتا ہے غسل نہیں۔

[۵۲] بَابُ ذِكْرِ الْعِلْمِ وَالْفُتْيَا فِي الْمَسْجِدِ

(۱۳۳) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا نَافِعٌ مَوْلَى عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله عنهُ اَنَّ رَجُلاً قَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ يَارَسُوْلَ اللهِ مِنْ اَيْنَ تَاْمُرُنَا اَنْ نُهِلَّ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ يُهِلُّ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ وَيُهِلُّ اَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ وَيُهِلُّ اَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنهما وَيَزْعُمُوْنَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ وَيُهِلُّ اَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلَمْلَم وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُوْلُ لَمْ اَفْقَهْ هٰذِهٖ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ . (آئندہ:۱۵۲۲، ۱۵۲۵، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸)

ترجمہ مسجد میں علمی مذاکرے اور فتوے کا حکم، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص مسجد میں کھڑا ہوا اور عرض کیا یارسول اللہ آپ ہمیں کہاں سے احرام باندھنے کا حکم دیتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا کہ مدینہ والے ذوالحلیفہ سے احرام باندھیں، شام والے جحفہ سے اور نجد والے قرن سے، حضرت ابن عمر فرماتے ہیں، دوسرے حضرات

یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یمن والوں کو یلملم سے احرام باندھنے کے لیے ارشاد فرمایا تھا اور ابن عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ یہ آخری بات (یمن والوں کا میقات) میں نے رسول اکرم ﷺ کے ارشاد سے نہیں سمجھا۔

مقصد ترجمہ مسجد میں فتوی دینا یا وعظ وغیرہ کے لیے بیٹھنا درست ہے یا نہیں؟ حافظ کہتے ہیں کہ امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ منعقد فرما کر ان لوگوں پر رد کیا ہے جو مباحثہ میں بلند آوازی کے باعث مسجد میں ان چیزوں سے روکتے ہیں اور جواز ثابت فرمایا ہے، ہمارے نزدیک رد مقصود نہیں ہے، بلکہ ترجمہ کے انعقاد کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مسجد کا موضوع باجماعت نماز کا ادا کرنا ہے، لہذا مسجد میں جماعت کے علاوہ کسی دوسرے شغل کی حیثیت مشتبہ ہو جاتی ہے، خواہ وہ علم ہی سے متعلق ہو اس لیے نبی اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے" **انّ المساجد بنیت لما بنیت له وانها لذکر الله والصلوٰة وتلاوة القرآن**" اوکما قال، بے شک مسجدوں کی تعمیر اپنے ایک خاص مقصد سے ہے اور بے شک وہ مقصد اللہ کا ذکر، نماز اور قرآن کی تلاوت ہے، معلوم ہوا کہ مسجد میں صرف یہی کام ہو سکتے ہیں، اب فتوی دینا، سوال کرنا، علمی مذاکرے کرنا درست ہے یا نہیں؟ یہاں امام بخاریؒ نے صرف علم وفتویٰ کے ہی بارے میں ترجمہ منعقد فرمایا ہے، حالانکہ ان کے نزدیک قضا اور فصل خصومات کے لیے بھی مسجد میں بیٹھنا درست ہے، بہر کیف امام بخاریؒ نے ترجمہ رکھ کر بتلا دیا کہ علمی باتیں اور فتاویٰ کا شغل مسجد میں درست ہے اور اس کے لیے ابن عمرؓ کی روایت بطور دلیل پیش کی ہے۔

ترجمہ کا ثبوت ترجمہ کے ثبوت کے لیے امام بخاریؒ نے ایک صریح دلیل بیان فرمائی ہے کہ رسول اکرم ﷺ مسجد میں تشریف فرما ہیں کہ ایک شخص نے آپؐ سے پوچھا آپ ہمیں کہاں سے احرام باندھنے کا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے جواب میں ایک عام ضابطہ ارشاد فرمایا کہ مدینے والے ذوالحلیفہ سے اور شامی جحفہ سے اور نجدی قرن سے احرام باندھیں، ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ لوگوں نے بیان کیا کہ آپ ﷺ نے یمن والوں کے لیے یلملم کو میقات قرار دیا ہے، لیکن میں نے خود آپ ﷺ سے یہ نہیں سنا، یہ ابن عمرؓ کی احتیاط کی بات تھی کہ جو بات خود سنی تھی اسے اپنے اعتماد پر اور جو دوسروں سے سمجھی اسے دوسروں کے حوالہ سے بیان فرما دیا، یہاں یہ بالکل صراحت سے ثابت ہو گیا کہ مسجد میں سوال کرنا بھی جائز اور جواب دینا بھی، رہا آپ ﷺ کا دوسرا ارشاد کہ مسجد میں بات کرنا نیکیوں کو اس طرح کھا جاتا ہے جیسے آگ لکڑی کو کھا جاتی ہے تو اس کا تعلق دنیوی باتوں سے ہے، یا ایسی باتوں سے ہے جن کا تذکرہ مسجد میں کسی طرح مناسب نہ ہو، کیونکہ خانۂ خدا کو بازار بنانے کی اجازت نہیں اور دینی مذاکرے بقدر ضرورت ہو سکتے ہیں۔

[۵۳] بَابُ مَنْ اَجَابَ السَّائِلَ بِأَكْثَرَ مِمَّا سَأَلَهُ

(۱۳۴) حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ ذِئْبٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ اِبْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ح وَعَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اِنَّ

رَجُلاً سَأَلَهُ مَايَلْبَسُ الْمُحْرِمُ فَقَالَ لَايَلْبَسُ الْقَمِيْصَ وَلَا الْعِمَامَةَ وَلَا السَّرَاوِيْلَ وَلَا الْبُرْنُسَ وَلَا ثَوْباً مَسَّهُ الْوَرْسُ اَوِالزَّعْفَرَانُ فَاِنْ لَمْ يَجِدِ النَّعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ وَ لَيَقْطَعْهُمَا حَتّٰى يَكُوْنَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ .

(آئندہ ۳۶۶،۱۵۴۲،۵۸۰۳،۵۸۰۶،۵۸۰۵،۱۸۳۸،۱۸۴۲،۵۷۹۴،۵۸۴۷،۵۸۵۲)

ترجمہ باب، سائل کے جواب میں اس کے سوال سے زیادہ چیزوں کا ذکر کرنا۔ حضرت ابن عمرؓ رسول اکرم علیہ السلام سے ناقل ہیں کہ، ایک شخص نے آپ علیہ السلام سے یہ سوال کیا، محرم کو کیا لباس پہننا چاہئے؟ آپ علیہ السلام نے ارشاد فرمایا، قمیص، عمامہ، شلوار، بارانی نہ پہنے اور نہ وہ کپڑا پہنے جو ورس (زرد رنگ والی خوشبو دار گھاس) یا زعفران سے رنگا ہوا ہو، پس اگر اس کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن لے اور انھیں اوپر کی جانب سے کاٹ لے حتی کہ وہ ٹخنوں سے نیچے ہو جائیں۔

مقصد ترجمہ حافظ نے ابن منیر کا قول نقل کرتے ہوئے کہا ترجمہ کی مراد اور اس کا منشا یہ ہے کہ سوال کا جواب کے حرف بحرف مطابق ہونا ضروری نہیں، بلکہ سوال میں بیان کئے گئے سبب کا خاص اور جواب میں بیان کئے گئے حکم کا عام ہونا جائز ہے، اس طرح کے جواب میں علاوہ سوال کے جواب کے ایک اور مفید بات سائل کے سامنے آجاتی ہے، جو کسی وجہ سے سوال میں رہ گئی حالانکہ اس کی طرف توجہ بمقابلہ سوال کے زیادہ اہم تھی، یہیں سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ اگر سائل مفتی سے کسی مخصوص واقعہ کے متعلق سوال کرے اور مفتی کو یہ اندیشہ ہو کہ سائل اس جواب سے کوئی غلط فائدہ اٹھانا چاہتا ہے یا اٹھا سکے گا، تو جواب میں اجمال کا طریقہ اختیار نہ کیا جائے، بلکہ ایسی تفصیل پیش کردے جس میں دوسرے معنی کا سدباب ہو جائے اور غلط استعمال کا موقعہ ہی نہ رہے، جیسا کہ حدیث باب میں "فان لم يجد النعلين" سے معلوم ہوتا ہے، اس لیے کہ یہاں سوال اختیاری حالت کا تھا اور آپ علیہ السلام نے اضطراری حالت کا حکم بھی بتلا دیا، جبکہ آپ کا یہ اضطراری حکم بتلانا بھی حالت سفر کے لحاظ سے کوئی اجنبی شئی نہیں ہے، کیونکہ سفر کی حالت میں اس قسم کی مشکلات کا پیش آجانا مستبعد نہیں ہے، ابن دقیق العید نے کہا، ارباب علم اصول کے یہاں جگہ جگہ یہ صراحت ملتی ہے کہ جواب کا سوال کے مطابق ہونا ضروری ہے، کہتے ہیں کہ اس مطابقت سے یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ جواب کے ساتھ کسی مفید امر کا اضافہ نہ ہو، بلکہ مقصد یہ ہے کہ جواب میں سوال کا پورا حل موجود ہونا چاہئے۔

حضرت الاستاذؒ کا ارشاد لیکن ہمارے نزدیک اس ترجمہ کا مقصد "من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه" سے پیدا ہوسکنے والے اندیشہ کا سدباب ہے کیونکہ جب سائل سوال میں اپنے مقصد کی تشریح کر رہا ہے اور زیادتی کی اسے خواہش نہیں ہے تو جواب دینے والے کا زائد بیان کرنا لایعنی بات میں مشغول ہونے کے مرادف ہے اور یہ اس لیے ہے کہ اگر جواب میں صرف متعلقہ مسئلہ کا حکم ہو تو اس کے لیے زیادہ اطمینان کی

صورت ہوگی، زیادتی کی صورت میں پریشانی بھی ہوسکتی ہے، اس غلط فہمی کے ازالہ کے لیے امام بخاریؒ نے یہ باب منعقد فرمادیا کہ صورتِ حال جواب میں تفصیل یا زیادتی پر مجبور کرے یا زیادتی سائل کے لیے مفید ہو تو اس کی گنجائش ہے اور اس زیادتی کو مالایعنیہ میں داخل نہیں کیا جائے گا جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

تشریح حدیث یہاں سائل نے سوال میں یہ دریافت کیا تھا کہ محرم کو کیا لباس پہننا چاہئے؟ اور جواب میں آپ نے سائل کے سوال کا جواب بھی دیدیا اور کچھ مزید بھی ارشاد فرمایا اس میں یہ ہے کہ تمہیں سوال میں یہ پوچھنا چاہئے تھا جو میں بتلا رہا ہوں کیونکہ احرام کے باعث جو مختلف قسم کی پابندیاں ہیں، ان کے باعث تمہارے لیے یہ سوال مفید تھا نہ یہ کہ محرم کون کون سا لباس پہن سکتا ہے، یعنی تمہیں تو یہ پوچھنا چاہئے تھا کہ کیا نہ پہنے، کیونکہ جن چیزوں کو استعمال کرسکتا ہے وہ زیادہ ہیں اور جو چیزیں ممنوع ہیں ان کی تعداد کم ہے، اب اگر تمہارے سوال کا لحاظ کیا جائے تو جواب میں انتہائی طول ہو جائے گا تو اس میں طول سے بھی بچنا ہے اور حکیمانہ انداز خطاب بھی ہے، کیونکہ سوال اثبات سے ہے اور جواب نفی کی صورت میں "ان سائلا سأل" سائل نے سوال کیا، احرام میں کیا لباس پہنیں؟ ارشاد ہوا کہ محرم، کرتہ، عمامہ، پائجامہ اور بارانی استعمال نہیں کرسکتا، اس کے علاوہ سب مباح ہیں، یعنی نہ تو ایسے کپڑوں کی اجازت ہے کہ جن سے سر ڈھکنے کا دستور ہے، یعنی ٹوپی یا عمامہ اور نہ ایسے کپڑوں کی اجازت ہے کہ جو بغیر سیئے ہوئے انسان کے جسم پر نہ ٹھہر سکتے ہوں، برنس، بارانی مخصوص لباس ہے، اس میں ٹوپی ساتھ سلی ہوتی ہے، بعض حضرات نے برنس کا ترجمہ صرف ٹوپی کیا ہے، بہرکیف وہ چیز درست نہیں جو سر کے لیے ساتر ہو، چنانچہ اگر کسی شخص نے بوجھ کی گٹھری سر پر رکھ لی تو درست ہے کیونکہ اسے ستر کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا، اب اس میں تعمیم یہ ہے کہ ہر کپڑا مباح الاستعمال ہے اونی ہو یا سوتی، رنگین ہو یا سادہ، البتہ رنگین میں پھر یہ تفصیل ہے کہ اگر ایسی چیز سے رنگ لیا جس سے خوشبو آتی ہے، تو اس کا استعمال درست نہیں، جیسے ورس، زعفران وغیرہ، اسی طرح جوتے بھی پہن سکتے ہو، موزے بھی مباح الاستعمال ہیں، مگر انھیں ابھری ہوئی ہڈی سے نیچے تک تراش دیا جائے گا، بہرکیف سوال میں اثبات تھا جواب میں نفی ہے، سوال میں اختیاری حالت کا ذکر تھا جواب میں اضطراری کا بھی حکم ہے، تو اس میں مزید اضافہ بھی ہے اور سائل کو تنبیہ بھی ہے کہ پوچھنے کی چیز دراصل یہ تھی جس کا تم نے سوال نہیں کیا، یہ جواب بہ اسلوب حکیم کہلاتا ہے۔

کتاب العلم کا آخری باب بخاری نے کتاب العلم کے شروع میں "رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا" فرمایا تھا اس میں اشارہ تھا کہ علم میں زیادتی مطلوب ہے اور معلوم ہے کہ علم طلب اور سوال سے بڑھتا ہے اس کے لیے یہاں ایک صورت بھی بتلادی اور باب: "من اجاب السّائل باکثر مماسأله" منعقد کردیا، اس کا مقصد بھی طلب علم کی ترغیب ہے اس طرح مبدا اور منتہا ایک ہوگئے، اسی کا نام حسن خاتمہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

[٤] کتاب الوضوء

[١] بَابُ فِي الْوُضُوْءِ مَاجَاءَ فِيْ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ.

وَقَالَ اَبُوْ عَبْدِاللهِ وَبَيَّنَ النَّبِيُّ ﷺ اَنَّ فَرْضَ الْوُضُوْءِ مَرَّةً مَرَّةً وَتَوَضَّأَ اَيْضًا مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَثَلٰثًا ثَلٰثًا وَلَمْ يَزِدْ عَلٰى ثَلَاثٍ وَكَرِهَ اَهْلُ الْعِلْمِ الْاِسْرَافَ فِيْهِ وَاَنْ يُّجَاوِزُوْا فِعْلَ النَّبِيِّ ﷺ.

ترجمہ باب، وضوء کے بارے میں باری تعالیٰ کے اس ارشاد کے بیان میں کہ تم نماز کے لیے کھڑے ہوتو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولو اور اپنے سروں پر مسح کرو اور اپنے پیروں کو ٹخنوں تک دھولو، ابوعبداللہ بخاریؒ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے بیان فرمایا کہ اعضاء وضو کا ایک ایک مرتبہ دھونا فرض ہے، نیز آپ ﷺ نے ان اعضاء کو دو دو بار اور تین تین بار بھی دھویا ہے اور آپ ﷺ نے تین مرتبہ سے زیادہ کا عمل نہیں فرمایا اور اہل علم وضو میں اسراف کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور یہ کہ وضو میں نبی اکرم ﷺ کے فعل سے تجاوز کو مکروہ کہتے ہیں۔

آیت کریمہ سے ابتداء امام بخاریؒ نے حسب عادت کتاب الوضوء کے شروع میں بھی قرآن کریم کی آیت پیش فرمائی ہے، اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ آئندہ ابواب میں جو چیزیں بھی وضو کے بارے میں مذکور ہوں گی وہ اسی کی تفصیل وتشریح سمجھی جائیں گی، آیت کریمہ میں یہ ارشاد ہے کہ جب نماز کے لیے کھڑے ہونے کا ارادہ ہو تو تم کو پہلے چہرے، ہاتھ، سر اور پیر کو پاک کر لینا چاہئے۔

ترجمہ کا مقصد ظاہر ہے کہ وضوء نماز کا مقدمہ ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ سب سے پہلے وضو کی حقیقت بیان کر دی جائے اور بتلا دیا جائے کہ وضو کے ارکان کیا کیا ہیں، آیت میں چار چیزیں ہیں چہرہ، ہاتھ، سر اور پیر، ان میں تین اعضاء کو دھویا جائے گا اور ایک کا مسح کیا جائے گا، یہی چاروں اعضاء وضوء کی حقیقت اور اس کے قوام میں داخل ہیں، خواہ یہ وضو فرض نماز کے لیے ہو یا نفل کیلئے، موقت ہو وہ نماز یا غیر موقت، ان چاروں اعضاء کی طہارت لازم ہوگی، یہاں آیت کریمہ سے بہت سے مسائل متعلق ہیں، ان سب کا نہ استیعاب ہو سکتا ہے اور نہ استیعاب ضروری ہے، اس لیے بقدر ضرورت بیان پر اکتفاء کیا جائے گا۔

اعضاء وضو کی خصوصیت پہلے تو یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وضو میں ان ہی اعضاء کو کیوں خاص کیا گیا؟ بات یہ ہے کہ جب وضو کا مقصد تطہیر اور پاکی حاصل کرنا ہے اور اس کا تعلق ظاہر اور باطن دونوں سے ہے، ظاہر کی طہارت تو کوئی پوشیدہ چیز نہیں ہے کہ دھونے سے جسم کا میل اور کثافت کا دور ہونا بھی ظاہر ہے، لیکن باطن کی طہارت کا مطلب یہ ہے کہ گناہ کی وہ آلودگی جو دل سے لگ جاتی ہے وضو کی برکت سے اسے دور کیا جائے۔اس سے معلوم ہوا کہ جن اعضاء کی وساطت سے قلب کی تطہیر کرائی جاتی ہے ان کا باطن سے بہت گہرا تعلق ہے، اسی لیے ان کی تطہیر سے باطن کی تطہیر کا کام لیا جارہا ہے۔

اس حقیقت کو اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ گناہوں کا تعلق عام طور پر ان ہی اعضاء سے ہوتا ہے، دیکھئے ہمیں کوئی چیز جب ہی پسند آسکتی ہے جب سب سے پہلے اس سے ہماری مواجہت اور آمنا سامنا ہوجائے، دراصل اس پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا اظہار ہماری مواجہت پر موقوف ہے، پھر جو چیز انسان پسند کرتا ہے اسے حاصل کرنیکی کوشش کرتا ہے، حصول کا طریقہ کیا ہوتا ہے؟ عادت یہ ہے کہ سب سے پہلے اس سلسلہ میں ہاتھوں کو استعمال کرتا ہے، یعنی چہرہ نے جس چیز کو پسند کیا تھا اسکے حصول میں ہاتھوں نے اس کی مدد کی، پھر اگر صرف ہاتھ کی معاونت سے کام نہیں چلا اور معاملہ دشوار نظر آیا تو انسان اپنی فکری توانائی کا استعمال کرتا ہے، دماغ کو حرکت میں لاتا ہے اور سوچتا ہے کہ پسندیدہ چیز کس صورت سے قبضہ میں آسکتی ہے، چنانچہ غور وفکر کے بعد پیروں سے امداد چاہتا ہے، یہ چار راستے ہیں جن کے واسطے سے طہارت ونجاست قلب تک پہنچتی ہے، شریعت نے ان ہی راستوں کو دل کی طہارت کے لیے ذریعہ بنایا، یا یوں سمجھ لیجئے کہ جن راہوں سے گندگی اور کدورت نے دل میں جگہ پائی تھی ان ہی راستوں کو شریعت نے طہارت کے لیے استعمال کیا، تاکہ طہارت کے ذریعہ گندگی کا ازالہ ہوسکے، بہرکیف یہ چار اعضاء ہیں جن کا نماز سے پہلے دھولینا ضروری ہے۔

وضو کس وقت واجب ہوتا ہے؟ ارشاد ربانی ہے: اِذَا قُمْتُم اِلَی الصَّلٰوۃِ الآیۃ ، جب تم نماز کے لیے کھڑے ہوتو ان چاروں اعضاء کا ہماری ہدایت اور ہمارے حکم کے مطابق غسل اور مسح کرلیا کرو، بحث یہ ہے کہ موجب وضو (وضو کا سبب) کیا چیز ہے اور یہ کہ وضو کس لیے اور کس وقت واجب ہوتا ہے، یعنی موجب وضو صرف قیام الی الصلاۃ (نماز کی تیاری) ہے یا حدث سے وضو واجب ہوتا ہے، یا دونوں مل کر سبب وجوب بنتے ہیں؟ قرآن کریم میں حدث کی کوئی قید موجود نہیں ہے اس لیے ایک جماعت اس کی قائل ہوئی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ ہی سبب وضو ہے، یعنی وہ نماز کے لیے وضو کرنا ضروری سمجھتے ہیں، خواہ پہلے سے حدث ہو یا نہ ہو، یہ مسلک اہل ظاہر کا ہے، ان حضرات کا سب سے مضبوط مستدل اسلام کے ابتدائی زمانہ کا رسول اکرم ﷺ کا معمول ہے، جس کو

ابوداؤد نے حضرت انسؓ بن مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے[1]۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ پھر وضو کی جگہ مسواک کو دیدی گئی، لیکن اب شبہ یہ ہوسکتا ہے کہ مسواک ضروری ہونی چاہئے لیکن دوسری روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ضروری وہ بھی نہیں ہے، ان حضرات کے نزدیک آیت کریمہ کے معنی صاف ہیں اور انھیں تقدیر کی ضرورت نہیں ہے، کچھ علماء اس طرف گئے ہیں کہ وضو کا موجب ہے تو قیام الی الصلوۃ ہی لیکن شرط یہ ہے کہ نماز کا ارادہ کرنے والا محدث ہو اور آیت کریمہ کا ترجمہ یہ ہے: ''اذ اقمتم عن النوم یا اذا قمتم الی الصّلٰوۃ وانتم محدثون'' یہ دو تقدیریں نکالی گئی ہیں، دیکھنا یہ ہے کہ قرآن، حدیث اور قیاس کی روشنی میں ان دونوں تقدیروں کی کہاں تک گنجائش ہے؟

قرآن کریم سے حدث پر استدلال

جہاں تک قرآن کریم سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ عبارۃ النص سے نہیں بلکہ دلالۃ النص کے طریق پر ہے، کیونکہ جب احکام وضو کے بعد قرآن کریم میں تیمّم کا ذکر فرمایا گیا ہے، تو وہاں حدث کی تصریح ہے، ارشاد ہوتا ہے: ''وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا'' (پارہ ٦/رکوع ٦) اگر تم بیمار ہو یا سفر میں، یا ایک شخص آیا ہو تم میں جائے ضرورت سے یا لگے ہو تم عورتوں سے پھر نہ پاؤ تم پانی تو قصد کرو زمین پاک کا۔

یہاں صراحت سے یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر حدث پیش آجائے اور پانی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ نے پاک مٹی کو اس کا بدل قرار دیا ہے، تم تیمّم کرکے اپنے فریضہ کی ادائیگی سے سبک دوش ہو جاؤ اور ظاہر ہے کہ تیمّم وضو کا بدل ہے، اس لیے جو چیز بدل میں شرط قرار دی گئی ہے وہ لازمی طور پر اصل میں بھی شرط قرار پائیگی، اس پر یہ اشکال کیا جاسکتا ہے کہ اگر حدث اصل یعنی وضو میں بھی شرط تھا تو اس کی تصریح کیوں نہیں فرمائی گئی؟ اس کا جواب ظاہر ہے کہ پانی مطہر (پاک کرنے والا) علی الاطلاق ہے اور اس کے مطہر ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں، اس لیے وہاں بہ صراحت یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ پانی حدث سے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، البتہ مٹی کا معاملہ مختلف نظر آتا ہے، کیونکہ مٹی خود بذاتہ مطہر نہیں ہے بلکہ اس میں ظاہری صورت تو تطہیر کے بجائے تلویث کی ہے، یہاں اگر حدث کی تصریح نہ فرمائی جاتی تو یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ تیمّم ایک تعبدی چیز ہے اس لیے پہلے سے تیمّم ہو یا نہ ہو لیکن نماز کا ارادہ کرو تو ضرور کرنا ہوگا، وضو کے

---

[1] ابوداؤد نے باب الرجل يصلي الصلوات بوضوءٍ واحدٍ کے تحت حضرت انسؓ سے یہ روایت نقل کی ہے: قال محمد هو ابو اسد بن عمرو قال سألت انس بن مالك عن الوضوء فقال كان النبيُّ ﷺ يتوضأ لكل صلوة وكنا نصلي الصلوات بوضوءٍ واحدٍ

امام طحاوی نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ کی یہ روایت دو احتمال رکھتی ہے، یا تو صرف رسول اکرم ﷺ پر ہر نماز کے لیے وضو واجب تھا، عام مسلمانوں پر نہ تھا، پھر یوم فتح میں اسے منسوخ قرار دیا گیا جیسا کہ حضرت بریدہ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ استحباباً ایسا فرماتے ہوں لیکن یوم فتح میں ایک وضوء سے چند نمازیں پڑھ کر یہ ظاہر فرمادیا کہ ہر نماز کے لیے میرا وضو کرنا وجوبی نہ تھا، استحبابی تھا۔١٢ (مرتب)

لیے چونکہ پانی استعمال ہوتا ہے اس لیے وہاں شبہ کو راہ نہیں مل سکتی، یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے مٹی کو آلۂ طہارت بیان فرماتے وقت اپنی خصوصیت کا اظہار فرمایا ہے۔

جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً . میرے لیے زمین کو مسجد اور ذریعہ طہارت بنایا گیا ہے۔

اور جہاں پانی کا ذکر ہے وہاں اپنی جانب کسی خصوصیت کی نسبت نہیں کی گئی، قرآن کریم فرماتا ہے: ''اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا'' (پ۱۹/رکوع۳) ہم نے آسمان سے پانی بوصف طہور نازل فرمایا ہے۔

یعنی طہارت پانی کا ذاتی وصف ہے جو خود پاک ہونے کے علاوہ دوسری چیزوں کو بھی پاک کرتا ہے، پھر دوسری اور نہایت اہم بات یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی جانب سے تیمم کی نعمت کا تذکرہ ان الفاظ میں ہوتا ہے: ''مَا یُرِیْدُ اللہُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ''۔ اللہ تعالیٰ تمہیں حرج و تکلیف میں مبتلا کرنا نہیں چاہتا اور اسی دفع حرج کے لیے اگر پانی نہ ہو تو اس کا بدل مٹی تجویز کر دیا گیا ہے، ذرا غور کرنے کی بات ہے کہ اگر ہر نماز کے لیے وضو کو ضروری قرار دیدیں، خواہ وضو پہلے ہی سے کیوں نہ ہو تو کس قدر حرج واقع ہوگا؟ جبکہ آیت کریمہ میں دفع حرج کو بطور انعام بیان فرمایا جا رہا ہے۔ بہرکیف قرآن کریم کی دلالۃ النص سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ وضو کے لیے حدث کی شرط ہے، اب دوسری طرف حدیث اور قیاس کی جانب بھی نظر کر لینی چاہیے۔

حدیث و قیاس سے استدلال مسلم، ابوداؤد اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت بریدہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک وضو سے کئی نمازیں ادا فرمائیں، حضرت عمرؓ نے عرض کیا آج آپ ﷺ نے وہ کام کیا ہے جو اس سے پہلے نہیں فرماتے تھے، ارشاد ہوا: ''عمداً صنعته'' میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لیے تجدید وضو ضروری نہیں جیسا کہ رسول اکرم ﷺ نے ہر نماز کے لیے وضو نہیں فرمایا۔ پھر ابوداؤد میں حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہر نماز کے لیے فتح مکہ سے قبل وضو فرماتے تھے، لیکن حضرات صحابہ خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں ''کنا نصلی الصلوات بوضوء واحد'' اس سے بصراحت معلوم ہو گیا کہ اگر حدث لاحق ہو گیا تو وضو واجب ہوتا ہے ورنہ طاہر ہونے کی صورت میں وہ ضروری نہیں ہے۔ رہا قیاس کا معاملہ تو خود آیت کریمہ میں وضو کی غرض و غایت اور مقصد بیان کرتے ہوئے فرمایا جا رہا ہے ''وَلٰکِنْ یُرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ'' یعنی اللہ تعالیٰ تمہیں طاہر اور پاک بنانا چاہتا ہے، تطہیر کا لفظ استعمال کیا جا رہا ہے جس کے معنی ہیں طہارت کا اثبات اور طہارت کا اثبات وہیں ممکن ہے جہاں پہلے سے طہارت نہ ہو، معلوم ہوا کہ وضو کا وجوبی حکم صرف اس صورت سے متعلق ہو سکتا ہے جب نماز کے لیے کھڑے ہونے والا باوضو نہ ہو، ان معروضات سے معلوم ہو گیا کہ آیت کریمہ کے ساتھ '' وانتم محدثون '' کی تقدیر نکالنا قرین قیاس ہے لیکن تقدیر کہیں بھی ہو سب کے نزدیک خلاف اصل ہوتی ہے، اگر بغیر داعیہ کے ہو تو ناجائز بھی، البتہ داعیہ کی صورت میں اس خلاف اصل ہونے کو

بھی برداشت کیا جاتا ہے۔ لیکن حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ تقدیر نکالنے کی ضرورت نہیں۔

علامہ کشمیریؒ کی تحقیق

علامہ کشمیریؒ بیان فرماتے تھے کہ میرے نزدیک کسی تقدیر کی ضرورت نہیں ہے بلکہ قیام الی الصلوۃ کے وقت محدث کے لیے وضو بطور وجوب ہے اور باوضو کے لیے یہ بطور استحباب اور علامہ کشمیریؒ فرماتے کہ میرے نزدیک ایک ہی لفظ کے تحت فرض واستحباب کا بیان ہوسکتا ہے، کیونکہ فرض واستحباب خارجی اوصاف ہیں، اصل ماہیت ان سے بالاتر ہے، اس پر ان خارجی احوال کا کوئی اثر نہیں، پھر جب مراد اور ماہیت ایک ہے تو فرض واستحباب کی تقسیم روا نہیں، اس لیے ان کے نزدیک یہ کہنا بھی درست نہیں کہ فرض پر اس کا اطلاق حقیقت اور استحباب پر مجاز ہے۔ اس ارشاد کے مطابق " فاغسلوا وجوهكم الآية " کا ترجمہ یہ ہوگا کہ ان اعضاء کو دھولیا کرو، اب یہ دھونا کسی صورت میں ضروری اور کسی صورت میں مستحب ہوگا، اس لیے اگر حدث ہو تو نماز پڑھنے کا ارادہ بطور وجوب وضو کا سبب کہلائے گا ورنہ بطور استحباب۔

آیت سے نیت وموالات کا ثبوت نہیں

"قمتم الى الصلوة" کو "اردتم القيام الى الصلوة" کے معنی میں لے کر بعض حضرات اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ اس سے نیت کا ثبوت ہورہا ہے، جب بھی تم نماز کا ارادہ کرو تو ان اعضاء کو دھونا ضروری ہے، صورت استدلال یہ ہے کہ اس ارادہ سے نیت کا ثبوت ہورہا ہے، لیکن ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس ارادہ سے نیت کیسے ثابت ہوسکتی ہے؟ کیونکہ یہاں اس ارادہ کا ذکر ہے جو انسان ہر اختیاری فعل سے پہلے کرتا ہے، پھر اگر یہی مقصد ہے تو اس میں ہمارا اور آپ کا کوئی اختلاف نہیں، لیکن اگر آپ کے نزدیک نیت سے کوئی اور چیز مراد ہے تو اس کی یہ دلیل نہیں اور نہ آیت میں اس کے لیے کوئی اشارہ موجود ہے، اسی طرح آیت میں موالات وترتیب کے لیے بھی وجوبی ثبوت کی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ ترتیب کے استحباب کے لیے اتنا کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کریم میں جو ترتیب رکھی گئی ہے وہ فائدہ سے خالی نہیں، کم از کم درجہ یہ ہے کہ ترتیب مستحب ہو، رہا ان چیزوں کے لیے " انما الاعمال بالنيات " کا سہارا تو اس کی بحث گزر چکی ہے، ترتیب کو واجب قرار دینے والے کہتے ہیں کہ آیت کریمہ میں پیروں کے دھونے کا حکم ہے اور سر کے مسح کا، فطری ترتیب تو یہ تھی کہ تمام اعضاء مغسولہ کو ایک ساتھ جمع کردیتے اور عضو ممسوح کا ذکر الگ ہوجاتا، لیکن باری تعالی نے ایسا نہیں فرمایا، بلکہ ایک مغسول عضو کو ممسوح کے ساتھ جمع فرمایا ہے اس لیے اس کا واحد مفاد وجوب ترتیب ہے، لیکن ہمیں غور کرنا چاہئے کہ واقعۃً قرآن کریم کی اس خاص ترتیب کا مقصد صرف موالات یا ترتیب کا اثبات ہے، یا ایسا تو نہیں کہ ان حضرات کو غلط فہمی ہورہی ہے اور اس مخصوص ترتیب کا مقصد کوئی دوسرا ہے۔

اعضاء وضو کی قرآنی تقسیم

قرآن کریم کی اس مخصوص ترتیب میں متعدد باتیں ہیں اس لیے اس سے ترتیب وموالات پر استدلال کی گنجائش نہیں نکلتی، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی پچھلے صفحات میں اعضاء وضو کی خصوصیت کے زیر عنوان یہ واضح ہوچکا ہے کہ ان اعضاء میں باہمی ترتیب کا لحاظ انسان کے دل میں کسی

چیز کی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کے طریقہ پر ہے، اس حیثیت سے اعضاء اربعہ دو فعلوں کے تحت لائے گئے ہیں، جن میں دو دو عضو میں ایک حاکم دوسرا محکوم ایک تابع اور دوسرا متبوع ہے، آنکھ پسند کرتی ہے تو ہاتھ اس کی اعانت کرتا ہے، دماغ سوچتا ہے تو پیر اس کے تعاون کے لیے حرکت کرتے ہیں اور اس راز کو اس طرح اور بھی واضح طور پر سمجھا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں حاکم اعضاء کو بلا قید اور تابع ومحکوم اعضاء کے ساتھ کوئی نہ کوئی قید لگی ہوئی ہے "اغسلوا" کے تحت لائے گئے دو عضو میں "وجہ" بلا قید اور "ایدیکم الی المرافق"[1] کی قید کے ساتھ مذکور ہے۔

---

[1] آیت کریمہ میں "وایدیکم الی المرافق" (ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) فرمایا گیا ہے، بحث یہ ہے کہ کہنیاں غسل کے اندر داخل ہیں یا نہیں؟ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ مغسول نہیں کیونکہ کہنیوں کو آیت میں غسل کی غایت قرار دیا گیا ہے اور غایت (حد) مغیا (محدود) سے خارج ہوا کرتی ہے۔ جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" (پھر تم روزوں کو رات تک پورا کرو) میں لیل جو حد ہے وہ محدود یعنی صوم سے خارج ہے، اس مسئلہ پر جانبین سے بحثیں شروع ہوتی ہیں، اعتراضات وجوابات ہوتے ہیں، لیکن تصفیہ کی سب سے بہتر صورت یہ ہے کہ اگر "الی المرافق" کا لفظ اپنے لغوی اور نحوی اجمال کی وجہ سے کسی چیز کی تعیین نہیں کر رہا ہے، نیز استعمال میں غایت کہیں مغیا سے خارج ہوتی ہے اور کہیں داخل، تو بہتر صورت یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام اور آپ ﷺ کے اصحاب کے عمل پر نظر کرلی جائے، حضرت امام شافعی تو اس پر اجماع نقل فرماتے ہیں کہ کہنیوں کا غسل ہوگا، اس کے بعد تحقیق کے لیے کوئی تشنگی نہیں رہتی لیکن بہتر ہے کہ عقلی طور پر اس بحث کو دیکھ لیا جائے۔ کہنی ایک حد ہے جس کے اوپر عضد (بازو) اور نیچے ذراع (کلائی) ہے، ایک ہڈی اوپر پہنچ رہی ہے اور دوسری نیچے اتر رہی ہے۔ اسی مجمع العظامین (دو ہڈیوں کے ملنے کی جگہ) کا نام مرفق ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ساعد کا دھونا فرض ہے اور دوسری ہڈی اس سے بالکل ملی ہوئی ہے اور امتیاز بالکل مشکل ہے۔ اس لیے عدم امتیاز کی صورت میں مرفق کا غسل خود بخود لازم ہوجائے گا کیونکہ مایتوقف علیہ الفرض فہو فرض، جس چیز پر فرض کی ادائیگی موقوف ہو وہ بھی فرض ہوجاتی ہے۔ اس کی تقریر یوں بھی کی جاتی ہے کہ مرفق غایت اسقاط یا غایت اثبات ہے؟ اس کا مدار صدر کلام اور سابق عبارت پر ہے، اگر کوئی شے ممتد ہو اور غایت کے ذکر سے پہلے بھی وہ غایت کو شامل ہو تو اس وقت غایت کا ذکر کرنا اسقاط ماوراء کے لیے ہوگا یعنی جو حکم اس شے سے متعلق ہو رہا ہے اس کی انتہا اس غایت پر ہے، اس کے بعد کا حصہ اس حکم میں شامل نہیں ہے اور اگر وہ غایت اصل شے سے خارج ہو تو وہاں غایت کے ذکر سے اس چیز کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ حکم مذکور یہاں تک پہنچایا جائے اور یہاں پہنچا کر اس کو ختم کردیا جائے یعنی پہلی صورت میں تو وہ غایت حکم میں شامل رہے گی اور حکم کا تعلق غایت اور مغیا دونوں سے ہوگا اور دوسری صورت میں حکم غایت تک بڑھایا جائے گا، غایت اس میں شامل نہ ہوگی یہاں مغیا ید کا لفظ ہے جس کے معنی ہاتھ کے ہیں، اس کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بازو تک ممتد عضو پر کیا جاتا ہے اور ایسی صورت میں غایت کا ذکر کرنا ماوراء غایت کے اسقاط کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے ماوراء مرفق کا غسل ساقط ہوگیا اور مرفق کا غسل باقی رہا۔ رہا امام زفرؒ کا "اتموا الصیام الی اللیل" سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے کیوں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، ایک جگہ غایت کا ذکر اسقاط کے لیے ہے اور دوسری جگہ اثبات کے لیے، روزے کے معاملے میں الی اللیل کی غایت اسقاط کے لیے لائی جارہی ہے کیونکہ صوم کی شرعی حقیقت دن میں کھانے پینے سے اور جماع سے رک جانا ہے، جب یہ صورت ہے تو یہاں مغیا یعنی صوم غایت یعنی لیل کو شامل ہی نہیں ہے، اور جہاں مغیا غایت کو شامل نہ ہو وہاں غایت کا ذکر کرنا حکم کو غایت تک ممتد کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے امام زفرؒ کا اس آیت سے استدلال درست نہیں ہے، اس قول میں امام زفرؒ کے ساتھ ابوبکر بن داؤد اور اشہبؒ بھی ہیں۔

بالکل یہی صورت پیروں کے معاملہ میں الی الکعبین کی ہے۔ وہاں بھی رجل کا لفظ غایت کے ذکر سے پہلے غایت کو شامل ہے، کیونکہ پیر کا اطلاق انگلیوں سے لے کر ران تک کے عضو پر کیا جاتا ہے اور ایسی صورت میں غایت کا ذکر کرنا ماوراء غایت سے حکم کو ساقط کرتا ہے۔ اس لیے کعبین بھی غسل میں شامل رہیں گے۔ (افادات شیخ)

اسی طرح "امسحوا" کے تحت لائے گئے دو عضو ہیں، ایک سر اور دوسرے پیر، سر کے ساتھ کوئی قید نہیں بلکہ علی الاطلاق "وامسحو برؤسکم" فرمایا گیا ہے[1] اور "ارجل" کے ساتھ "الی الکعبین" کی قید ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ قید وتقیید کا معاملہ مغسولین کے ساتھ ہوتا ہے، اسی خاص مقصد پر تنبیہ کے لیے قرآن کریم میں اس ترتیب کا لحاظ رکھا گیا ہے، نیز "ارجلکم" کو "امسحوا" کے تحت لانے میں ایک بہت اہم فائدہ یہ ہے کہ عموماً لوگ پیروں کے دھونے میں مبالغہ سے کام لیتے ہیں اور پانی اس قدر غیر محتاط ہو کر استعمال کرتے ہیں جو اسراف کی حد میں آجاتا ہے۔ "امسحوا" کے تحت لا کر اس طرف اشارہ فرمادیا کہ پیر دھوتے وقت پانی کے خرچ میں احتیاط رکھنی چاہئے، خواہ مخواہ نہ بہانا چاہئے۔

روافض کا ایک اہم اشکال

آیت کریمہ "اَمْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلُكُمْ" میں ائمہ قراءت سے دو قراءتیں منقول ہیں، ایک نصب کے ساتھ اور دوسرے جر کے ساتھ، حضرات اہل سنت عموماً یہ فرماتے ہیں کہ "ارجل" کا "وجوهكم" پر عطف ہے، رہا جر تو وہ جوار کی بنا پر آیا ہے نہ اس وجہ سے کہ رجل بھی عضو ممسوح ہے، لیکن روافض اس کے برعکس کہتے ہیں کہ اصل قراءت جر کی ہے جس کا عطف "برؤسکم" پر ہو رہا ہے اور نصب کی جو قراءت منقول ہے وہ عطف علی المحل کی بنا پر ہے، یعنی "رؤسکم" میں رؤس محل نصب میں ہے گو صورتاً مجرور ہے، لہذا معنی کے لحاظ سے جو معنی قراءت جر کے ہیں وہی قراءت نصب کے بھی ہیں، اس دلیل کی رو سے روافض کے یہاں پیروں پر مسح کیا جاتا ہے اور چوں کہ یہ دونوں قراءتیں سرکار رسالت مآب ﷺ سے متواتر منقول ہیں اس لحاظ سے وضو میں پیروں کا معاملہ ذو جہتین سا ہو گیا اور اس کا شمار اعضاء مغسولہ میں ہے یا اعضاء ممسوحہ میں، اہل سنت والجماعت نے دونوں قراءتوں کا مفہوم پیر کا غسل قرار دیا اور شیعہ حضرات نے دونوں کا مفہوم پیر کا مسح سمجھا، اب دیکھنا یہ ہے کہ دونوں میں سے کونسا احتمال راجح ہے؟

عبدالرسول شیعی کا اعتراض

عبدالرسول کہتا ہے کہ قراءت جر کے متعلق اہل سنت کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ جر جوار کا اثر ہے کیونکہ علماء عربیت عطف اور صفت کے موقعہ پر جر جوار کو جائز نہیں سمجھتے اور یہاں واؤ عاطفہ موجود ہے، لہذا تسلیم کرنا پڑے گا کہ جر، رؤس مجرور پر عطف کا اثر ہے اور "امسحوا" کے ماتحت یہ بھی ممسوح ہے مغسول نہیں۔

لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلام عرب میں چلتا ہے یا نہیں؟ اگر واقعۃً قاعدہ درست ہے تو ان کا اعتراض قابل قبول ہونا چاہئے لیکن اگر قاعدہ ہی قابل قبول نہ ہو اور کلام عرب نیز قرآن کریم میں اسکے خلاف موجود ہو تو پھر حجت وہ ہے جو قرآن کریم اور کلام عرب میں ہے نہ کہ عبدالرسول جیسوں کا قول۔

---

[1] مسح راس کی مقدار کے بارے میں احناف وشوافع کا مشہور اختلاف ہے، چونکہ آئندہ ابواب میں امام بخاری ایک مستقل باب "باب مسح الراس کله" کے عنوان سے منعقد فرمارہے ہیں، اس لیے یہ بحث تفصیل سے اسی مقام پر آئے گی۔ (مرتب)

دعویٰ یہ ہے کہ عطف اور صفت کے موقعہ پر جر جوار درست نہیں، دو باتیں ہیں اور دونوں غلط ہیں، قرآن کریم میں اس کے خلاف موجود ہے، ارشاد ہے "اِنِّیْ اَخَافُ عَلَیْکُمْ عَذَابَ یَوْمٍ اَلِیْمٍ". یہاں الیم عذاب کی صفت ہے اور عذاب منصوب ہے اس لیے قاعدہ کی رو سے منصوب ہونا چاہئے لیکن یوم کی مجاورت کی وجہ سے اس پر جر پڑھا جارہا ہے۔ اسی طرح دوسری جگہ "عَذَابَ یَوْمٍ مُحِیْطٍ" موجود ہے، احاطہ بھی یوم کی صفت نہیں ہے بلکہ عذاب کی ہے، لیکن جوار کی وجہ سے اس پر بھی جر آ گیا معلوم ہوا کہ موقع صفت میں بھی جر جوار کا عمل شائع ذائع ہے، نیز ھذا جحر ضبٍّ خربٍ میں جو اہل زبان کے یہاں ایک مشہور مثال ہے خربٍ کا کسرہ ضبٍ کے اتباع میں ہے، حالانکہ "خرب" جحر کی صفت ہے۔ پھر جب خود یہ چیز کلام ربانی میں موجود ہے تو انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح شعراء کے کلام میں بھی جر جوار صفت کے موقعہ پر موجود ہے اور عطف کے موقعہ پر بھی، نابغہ زبیانی کا شعر ہے۔

لَمْ یَبْقَ اِلَّا اَسِیْرٌ غَیْرُ مُنْطَلِقٍ ☆ وَمُوْثَقٍ فِیْ حِبَالِ الْقَدِّ مَجْذُوْبِ

یعنی کوئی باقی نہیں رہا بجز ان قیدیوں کے جو بھاگ نہیں سکتے یا ان قیدیوں کے جو تسموں والی رسیوں میں باندھ دئے گئے ہیں، یہاں پر "مؤثقٍ" کا عطف "اَسِیْرٌ" پر ہورہا ہے اور جر پڑھنے کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ منطلق مجرور کے جوار میں واقع ہے "غیر منطلق" اور "مؤثقٍ" اسیر کی دو صفتیں ہیں اور موقع صفت میں جر جوار آرہا ہے اور لیجئے امرء القیس کہتا ہے۔

فَظَلَّ طُهَاةُ اللَّحْمِ ما بَیْنَ مُنْضِجٍ ☆ صَفِیْفَ شِوَاءٍ اوقَدِیْرٍ مُعَجَّلِ

گوشت مختلف طریقوں سے پکا، کچھ لوگوں نے پتھر پر سینک لیا اور کچھ لوگوں نے دیگچی میں آگ پر پکایا، یہاں بھی "قدیرٍ" کا عطف "صَفِیْفَ" پر ہورہا ہے اس لیے اس کا اصل اعراب نصب تھا لیکن شواء کی مجاورت کی وجہ سے جر آ گیا، صفت کے موقعہ پر قرآن کریم میں جر جوار سورۂ واقعہ کی ایک آیت کی ایک قراءت میں ہے، ارشاد ہے: "وحورٌ عینٌ کأمثال اللؤلؤ المکنون" دوسری قراءت میں "وحورٍ عینٍ" بالکسر ہے، یہ جر جوار ہے، نیز یہ کہنا درست نہیں ہے کہ "حورٍ" کا جر، باء کی وجہ سے ہے کیونکہ آیت کریمہ میں ہے: "یَطُوْفُ عَلَیْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ بِاَکْوَابٍ وَاَبَارِیْقَ وَکَاْسٍ مِنْ مَّعِیْنٍ الی قوله وَحُوْرٍ عِیْنٍ کَاَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَکْنُوْنِ". اگر یہاں "باء" کی وجہ سے "حورٍ" کو مجرور مانیں تو ترجمہ یہ ہوگا کہ نوخیز لڑکے جو مختلف الوان نعمت اپنے ساتھ لیے پھر رہے ہوں گے وہ حوروں کو بھی اپنے ساتھ گھمارہے ہوں گے حالانکہ یہ ترجمہ غلط ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ نوخیز لڑکے سامان نعمت لیے طواف کرینگے اور حوریں آئیں گی، اس لیے جر کی قراءت میں یہ ماننا ضروری ہے کہ یہ جر جوار ہی کی وجہ سے آرہا ہے، کلام عرب اور قرآن کریم کی مثالوں سے یہ بات واضح ہوگئی کہ عبدالرسول کا یہ خیال کہ عطف اور صفت کے موقعہ پر جر جوار نہیں آسکتا غلط اور بالکل غلط ہے۔

اسی طرح جر جوار اس جگہ پر ناجائز قرار دینے کے لیے ایک اور وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ جر جوار کی اجازت ان مواقع پر ہوتی ہے جہاں اندیشہ التباس نہ ہو اور اگر التباس کا امکان ہو تو چونکہ وہاں معنی مرادی میں اشتباہ اور التباس کا اندیشہ ہو جائے گا اس لیے اس کی اجازت نہ ہوگی، اب دیکھنا یہ ہے کہ یہاں جر جوار کی صورت میں کوئی التباس پیدا ہوتا ہے یا نہیں؟ اور اگر پیدا ہوتا ہے تو اس کے سد باب کے لیے کوئی اشارہ آیت میں موجود ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ شبہ کی گنجائش ہی نہیں ہے کیونکہ جن لوگوں کے نزدیک پیروں کا مسح ہے، ان کے یہاں مسح کی کوئی حد مقرر نہیں ہے اور قرآن کریم اس کی حد "الی الکعبین" مقرر فرما رہا ہے، اس حد بندی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ معاملہ مسح کا نہیں بلکہ غسل (دھونے) کا ہے، پھر اگر خلاف عقل اسے مسح کی حد ہی قرار دیا جائے تو اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ روافض کے یہاں مسح پیر کے بالائی حصہ پر ہے۔ اس لیے جو چیز بالائی نہ ہو وہ اس کی حد نہیں ہو سکتی اور "کعبین" کا تعلق بالائی حصہ سے نہیں بلکہ باطن قدم سے ہے، اگر بالائی کی کوئی حد مقرر ہو سکتی ہے تو وہ ساق ہے۔ ان معروضات سے معلوم ہو گیا کہ جر جوار کے عدم جواز کے لیے جو دو باتیں پیش کی جاتی ہیں درست نہیں ہیں بلکہ جر جوار آ سکتا ہے۔

آیت کے صاف معنی

جب یہ دونوں اعتراضات ختم ہو گئے تو اب جر کی قراءت میں "ارجلکم" کا جر جوار کی وجہ سے ہے لیکن عطف ہو رہا ہے محل منصوب پر اس لیے تقدیر نکالنا چاہیں تو اس طرح نکلے گی

"فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَاغْسِلُوْا اَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ"۔

ایک مرتبہ حضرت حسنؓ حضرت علیؓ کے سامنے قرآن کریم سنا رہے تھے جب اس آیت سے گزرے تو حضرت حسنؓ نے "ارجلکم" بالفتح پڑھا، ایک صاحب جو پاس بیٹھے تھے بالکسر پڑھنے کے لیے کہنے لگے، حضرت علیؓ نے منع فرمایا، حضرت علیؓ کے اس ارشاد گرامی اور ان واضح دلائل کے بعد اب روافض کو اختیار ہے کہ وہ ظن و تخمین کا اتباع کریں یا صراط مستقیم اختیار کریں۔

علاوہ بریں لفظ مسح کا جس طرح مسح متعارف پر اطلاق ہوتا ہے اسی طرح اہل زبان اس کو غسل کے موقعہ پر بھی استعمال کرتے ہیں چنانچہ ابو زید لغوی وغیرہ "مسح الاطراف" کے معنی "غسلها" اور "مسح الارض المطر" کے معنی "غسل الارض المطر" کے بیان فرماتے ہیں اور بات یہ ہے کہ ہر شئے کا مسح اس ممسوح شئے کے احوال کے مطابق ہوا کرتا ہے، سر کا مسح تر ہاتھ پھیرنے سے ہوگا اور اطراف کا مسح اور ارض کا مسح ان کے احوال کے مطابق ہوگا۔ لفظ مسح تو دونوں پر صادق ہے مگر نوعیت مسح ہر ایک کی جدا جدا ہے۔

رہا یہ اعتراض کہ ایک ہی وقت میں ایک لفظ سے دو معنی مراد نہیں لیے جا سکتے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ایسی بات نہیں ہے، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک فعل کے بعد دو مفعول ذکر کیے جاتے ہیں، ایک مفعول ایسا ہوتا ہے جس کا تعلق فعل سے ظاہر ہوتا ہے، اور دوسرے کا ظاہر نہیں ہوتا لیکن کسی مناسبت کی وجہ سے دوسری چیز کا پہلی پر عطف کر دیا جاتا ہے

جیسے ''عَلَفتها تبناً و مَاءً ا بارِداً'' یہاں فعل کا تعلق پہلے مفعول یعنی '' تبناً'' سے تو ظاہر ہے لیکن ''ماء اً بارداً'' سے تعلق ظاہر نہیں ہے، کیونکہ کہ بھوسہ تو کھلایا جاتا ہے لیکن پانی کھلایا نہیں جاتا بلکہ پلایا جاتا ہے، اس لیے تقدیر یوں ہوگی ''علفتها تبنًا و اسقیتها ماءً '' یا جیسے استعمال کرتے ہیں ''شرّابُ البان وتمرٍ واقطٍ'' دودھ، کھجور اور پنیر کا پینے والا، ظاہر ہے کی مشروب صرف دودھ ہے، کھجور اور پنیر مشروب نہیں، اس لیے تقدیر نکالیں گے ''شَرّابُ البانِ وَاکّالُ تمرٍ و اقطٍ'' یعنی دودھ پینے والا، کھجور و پنیر کھانے والا، شاعر کہتا ہے۔ ؎

ورأیت زوجَك في الوغی ☆ متقلدا سَیْفا و رُمحاً

(جنگ کے موقعہ پر میں نے تمہارے شوہر کو دیکھا وہ تلوار اور نیزے کو حمائل کئے ہوئے تھا) سب جانتے ہیں کہ حمائل صرف تلوار کی جاتی ہے، نیزے کے لیے یہ لفظ درست نہیں ہے، اس لیے تقدیر نکالیں گے ''متقلداً سیفاً وحاملا رمحاً'' (تلوار حمائل کئے ہوئے اور نیزہ لیے ہوئے)

یہاں سے ایک اصول سمجھ میں آ رہا ہے کہ جہاں ایک فعل کے ماتحت دو چیزیں مذکور ہوں اور دونوں کی صورت عمل ایک دوسرے سے مختلف ہو، وہاں اس دوسری چیز کے مناسب ایک دوسرا فعل نکال کر اس کی رعایت سے مرادی معنی کا تعین اہل زبان کے دستور میں شامل ہے۔

اس لیے ہم یہاں '' ارجلکم'' سے قبل '' امسحوا'' کو مقدر مان کر لفظ مسح کو دوسرے معنی یعنی غسل رجل (پیر دھونے) کے معنی میں لے سکتے ہیں، کیونکہ روایات سے اس کا غسل ہی ثابت ہے۔ اس زبردست قرینہ کی موجودگی میں مسح کو متعارف مسح پر محمول کرنا خام خیالی نہیں تو اور کیا ہے؟ لیکن یہ تمام بحثیں واؤ کو عاطفہ ماننے کی صورت میں ہیں، علامہ کشمیری قدس سرہ ایک دوسری صورت اختیار فرماتے ہیں جو ذرا تفصیل کی طالب ہے۔

علامہ کشمیریؒ کی تحقیق انیق حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے اس موقع پر بڑی پاکیزہ بات ارشاد فرمائی ہے، جس سے اور بھی بعض آیات کی بہتر تفسیر سامنے آ گئی، فرماتے ہیں کہ وارجلکم میں واؤ عاطفہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہ واؤ مصاحبت کے لیے ہے جو مفعول معہ پر داخل ہوا کرتی ہے، اگر واؤ عاطفہ مانیں تو فعل اور حکم دونوں میں شرکت ماننی ضروری ہوگی لیکن اگر واؤ عاطفہ نہ ہو اور اسے مصاحبت کے لیے استعمال کیا جائے تو مصاحبت کا مفہوم صرف مقارنت ہوتا ہے، اس میں حکم کے اعتبار سے شرکت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ صرف زمان یا مکان کی شرکت بھی مصاحبت کے تحقق کے لیے کافی ہوتی ہے، مثال کے لیے علامہ فرماتے ہیں '' جاء البرد والجباتِ '' یہ واؤ مصاحبت ہے جو مع کے معنی میں ہے، معنی یہ ہیں کہ سردی جبوں کے ساتھ آ گئی، جبہ آنے والی چیز نہیں بلکہ آنے کا حکم تو صرف سردی کے لیے ثابت ہے، گویا آنا اور مجیئت صرف سردی کی صفت ہے لیکن چونکہ سردی کو جبّوں کے ساتھ مقارنت حاصل ہے، اس لیے کہتے ہیں ''جاءَ البرد والجبات'' یا جیسے '' سرت والطریق '' استعمال کیا جاتا ہے، اس کا مفہوم

یہ نہیں ہوتا کہ طریق بھی سیر کے حکم میں متکلم کے ساتھ ہے اور چلنے کا کام چلنے والے کے ساتھ راستہ نے بھی کیا، بلکہ راستہ تو صرف مسافت ہے مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں چلتا رہا اور راستہ سے مکانی مصاحبت رہی ، یہاں بھی واؤ مصاحبت کے لیے ہے، کبھی مکانی اور زمانی مصاحبت یکجا بھی ہوتی ہے جیسے '' سرت و النیل '' یہاں واؤ مصاحبت کے لیے ہے اس میں مقارنتِ زمانی بھی ہوسکتی ہے اور مکانی بھی ، مکانی تو ظاہر ہے کہ چلتے وقت نیل سے مکانی مقارنت حاصل تھی ، زمانی کا مفہوم یہ ہوگا کہ جب میں چلا تو نیل کا پانی بھی چل رہا تھا، بہرکیف مقارنت کے لیے حکم میں شرکت ضروری نہیں، بلکہ اس کی اور بھی صورتیں ہوسکتی ہیں اور کلام عرب میں واؤ کا استعمال ان معنی میں شائع ذائع ہے۔ شاعر کہتا ہے:

فکونوا انتم وبنی ابیکم　☆　مَکَانَ الکِلیتین من الطحَال

تم اپنے باپ کی اولاد سے مل کر اس طرح رہو جس طرح کہ طحال (کلیجی) کے اردگرد دونوں گردے ہوتے ہیں۔

یہاں "بنی ابیکم" کو منصوب کیا گیا ہے، اس کی وجہ صرف یہ واؤ مصاحبت ہے۔ اسی طرح دوسرا شاعر کہتا ہے جسے علامہ رضی نے نقل کیا ہے اور علامہ رضی ہی کے کلام سے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استنباط فرمایا ہے وہ کہتا ہے:

للبسُ عبَاء ۃ وتقرَّ عینی　☆　احبُ اِلَیّ من لبس الشفوف

یقیناً کمبل کا لباس جب کی اس کے ساتھ میری آنکھیں ٹھنڈی رہیں میرے نزدیک باریک لباس پہننے سے پسندیدہ ہے، یہاں '' وتقرَّ عینی '' راء کے فتح کے ساتھ، واؤ مصاحبت کے لیے ہے اور معنی یہ ہیں کہ اگر آنکھوں کی ٹھنڈک میسر ہو، تو کمبل پہننا بھی پسندیدہ ہے۔ یہ معنی نہیں کہ کمبل پہننا الگ مرغوب ہے اور آنکھوں کی ٹھنڈک الگ، بلکہ دونوں کی مصاحبت چاہتا ہے، اگر صرف کمبل ملے اور آنکھوں کی ٹھنڈک نصیب نہ ہو تو اس سے شاعر کا مقصد فوت ہوجاتا ہے، الغرض واؤ مصاحبت میں بہت سے مواقع ایسے آتے ہیں جہاں حکم فعل میں شرکت مراد نہیں ہوتی۔

واؤ مصاحبت قرآن کریم میں اسی واؤ مصاحبت کے قرآن کریم میں استعمال کے لئے حضرت شاہ صاحب آیت کریمہ: '' ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْداً وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُوْداً (الآیہ)

پیش فرماتے تھے، اس آیت میں فعل کا تعلق دونوں سے نہیں ہے کہ مجھے بھی چھوڑ دو اور اسے بھی چھوڑ دو، بلکہ مفہوم یہ ہے کہ مجھے چھوڑ دو، پھر دیکھو کہ میں اس شخص کے ساتھ کیا معاملہ کرتا ہوں، تم درمیان میں مت آؤ، پھر حضرت شاہ صاحب قرآن کریم کی دوسری آیت میں واؤ مصاحبت مان کر ثابت فرماتے کہ اس صورت میں آیت کے معنی مرادی میں قوت پیدا ہوجاتی ہے جس کے لیے آیت کا نزول فرمایا گیا ہے، ارشاد ہے: '' قُلْ فَمَنْ یَّمْلِكُ مِنَ اللهِ شَیْئاً اِنْ اَرَادَ اَنْ یُّهْلِكَ الْمَسِیْحَ بْنَ مَرْیَمَ وَاُمَّهٗ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ جَمِیْعاً '' (پارہ ۶/ رکوع ۷) تو کہہ کہ پھر کس کا بس چلتا ہے اللہ سے اگر وہ چاہے کہ مارے مسیح، مریم کے بیٹے کو اور اس کی ماں کو اور جتنے لوگ ہیں زمین میں سارے۔

اس آیت کریمہ کا ظاہری مفہوم جسے عام مفسرین بیان کرتے ہیں یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مسیح کو، ان کی والدہ کو اور زمین کے تمام لوگوں کو ہلاک کرنا چاہیں تو انھیں اس ارادہ سے کون روک سکتا ہے؟ لیکن اگر یہاں آیت میں واؤ مصاحبت کا مان لیں تو ترجمہ بدل جائے گا اور جس غرض کے لیے آیت کا نزول ہوا ہے آیت اس معنی میں بہت قوی ہو جائے گی، کیونکہ آیت کریمہ میں دراصل باری تعالیٰ ان چیزوں اور شخصیتوں پر بالا دستی اور قدرت کاملہ کا اظہار فرمارہے ہیں جن کو لوگ غلط طریقہ پر معبود گردانتے لگے ہیں۔

اب دیکھئے ایک ترجمہ تو عام مفسرین کا ہے جو اوپر ذکر کیا گیا اور دوسرا ترجمہ جو واؤ کو مصاحبت کے لیے مان کر کیا جائے گا یہ ہوگا کہ اگر اللہ تعالیٰ مسیح کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرے تو کیا ان کی والدہ اور زمین کی پوری مخلوق اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں روک بن سکتی ہے؟ یعنی اگر ان کی والدہ اور زمین کی پوری مخلوق بھی ان کی حمایت کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں روک پیدا نہیں کر سکتے۔

یہ دو ترجمہ ہوئے، پہلا ترجمہ مقصد نزول کے لیے زیادہ موزوں نہیں کیونکہ ایک صورت تو یہ ہے کہ تمام چیزوں پر قدرت اہلاک کا اظہار کیا جائے اور ان تمام چیزوں میں وہ ذات بھی شریک ہو جسے غلط طریقہ پر معبود ٹھیرالیا گیا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ تمام اعانت و امداد کرنے والوں کی موجودگی میں کسی ایک ایسی ذات کے اہلاک پر قدرت کا اظہار کیا جائے جسے لوگوں نے معبود گردانا ہے، ظاہر ہے کہ دوسری صورت مقصد کے لیے زیادہ موزوں ہے، آیت کریمہ کو ساری دنیا کی حمایت کے علی الرغم اہلاک کی قدرت کے معنی میں لینا ایسا ہی ہے جیسا کہ دوسری آیت میں تحدی کی گئی ہے: ”قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰۤی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا“ (پارہ ۱۵ رکوع ۹) کہہ اگر جمع ہو جاویں آدمی اور جن اس پر کہ لادیں ایسا قرآن، نہ لاویں گے ایسا قرآن اور پڑے مدد کریں ایک کی ایک، اس آیت میں فرمایا جارہا ہے کہ اگر تمام جنات و انسان ایک دوسرے سے تعاون کے بعد بھی اس جیسا قرآن پیش کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے، اس تعاون باہمی کے بعد بھی عاجزی و درماندگی کا اعلان و اظہار، عاجزی کی دوسری تمام صورتوں سے بلیغ و وقیع ہے، تقریر کا مقصد یہ ہے کہ باری تعالیٰ سابق آیت میں لوگوں کے غلط طریقہ پر اپنے بنائے ہوئے معبودوں پر اپنی قدرت اہلاک کا اظہار چاہتے ہیں اور اس مقصد کے لیے عطف کے بجائے واؤ کو مصاحبت کے معنی میں لینا زیادہ مفید ہے اس لیے ہم اسے واؤ مصاحبت قرار دیں گے۔

حیات عیسیٰؑ کی ایک روشن دلیل اس موقع پر حضرت شاہ صاحب فرمایا کرتے تھے کہ اس آیت سے بالکل صاف طریقہ پر حیات عیسیٰ کا ثبوت ملتا ہے، کیونکہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانہ میں نصاریٰ کے مقابل آیت نازل کی گئی ہے، اگر حضرت مسیح وفات پا چکے تھے تو نصاریٰ کا منہ بند کرنے کے لیے سب سے بہتر اور سہل جواب یہ تھا کہ تم انھیں معبود گردانتے ہو حالانکہ وہ وفات پا چکے ہیں اور وفات پا جانے والی ذات معبود نہیں

ہوسکتی، لیکن ایسا نہیں فرمایا کیوں؟ اس لیے کہ یہ خلاف واقعہ ہے نصاریٰ کی تردید کے لیے فرمایا جارہا ہے کہ تم انھیں معبود کہتے ہو حالانکہ اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ ان کے ہلاک کردینے کا ہو تو ان کی والدہ یا دنیا کی کوئی طاقت اللہ تعالیٰ کو اس ارادہ سے نہیں روک سکتی، وفات کے بیان کی جگہ وفات پر قدرت کا اعلان واضح طریقہ پر یہ بتلا رہا ہے کہ حضرت مسیح ابھی زندہ ہیں ،اس مقصد کو واضح طور پر سورۂ نساء میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے: ''اِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ'' (پارہ ٦/ رکوع ٢)۔ اور جو فرقہ ہے کتاب والوں میں سو اس پر یقین لائیں گے اس کی موت سے پہلے۔

یہاں ''به'' کی ضمیر کتاب کی طرف بھی راجع ہوسکتی ہے اور عیسیٰ علیہ السلام کی طرف بھی، کتاب کی طرف لوٹانے کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اہل کتاب میں کوئی ایسا نہیں ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے قبل کتاب اللہ پر ایمان نہ لائے، دوسرا ترجمہ یہ ہوگا کہ ایسا کوئی نہیں ہے کہ عیسیٰ کی موت سے قبل حیات عیسیٰ پر ایمان نہ لائے۔ بہر کیف یہاں تو یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ الوہیت کی تردید کے لیے سب سے بہتر اور قوی چیز تو عیسیٰ علیہ السلام کی موت کا بیان کرنا تھا لیکن چونکہ یہ چیز خلاف واقعہ تھی اس لیے اس کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ اپنی قدرت کاملہ کا حوالہ دیا گیا اور بس، حیات عیسیٰ کے سلسلہ میں ایک قوی دلیل یہ بھی ہے کہ قرآن کریم نے حضرت عیسیٰ کی پیدائش، ان کی والدہ کے مخاض، لوگوں کے اعتراضات پھر حضرت عیسیٰ کے بچپن کے جوابات وغیرہ کا تذکرہ بڑی تفصیل سے بیان فرمایا، لیکن حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی موت کی طرف اشارہ تک نہیں کیا، حالانکہ ان کو معبود بنالینے کی تردید میں موت ہی کا ذکر سب سے بہتر ثابت ہوتا، یہ تمام تفصیلات اسی الوہیت عیسیٰ کی تردید میں ہیں جن میں یہ بتلایا گیا ہے کہ تم انھیں معبود کہتے ہو، حالانکہ وہ عام انسانوں کی طرح ماں کے پیٹ سے پیدا ہوئے، ان کی والدہ عام عورتوں کی طرح مخاض میں مبتلا ہوئیں وغیرہ وغیرہ۔ پھر ایک قاطع برہان کو چھوڑ کر دوسری چیزوں کی طرف متوجہ ہونا اس بات کی صریح دلیل ہے کہ حضرت عیسیٰ حیات ہیں، بلکہ ان کی موت کے بارے میں قرآن کریم میں اگر کوئی ذکر ملتا ہے تو وہ یہی ہے کہ ہم انہیں ہلاک کرسکتے ہیں اور اگر ہم ارادہ کریں تو کوئی طاقت ہمارے اس ارادہ میں مانع نہیں ہوسکتی۔

عود الی المقصود | بیان کا مقصد یہ ہے کہ حضرت شاہ صاحبؒ ''امسحوا برؤسکم وارجلکم'' میں واؤ کو عطف کے لیے نہیں مانتے بلکہ وہ اسے واوِ مصاحبت قرار دیتے ہیں اور اس کے لیے ان کے پاس مختلف دلائل وشواہد ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی مدلل بیان ہوچکا ہے کہ واوِ مصاحبت میں مشارکت فی الحکم ضروری نہیں، اس لیے صرف آیت کریمہ کے الفاظ سامنے رکھ کر یہ بحث کرنا ہی نادرست ہے کہ مصاحبت مسح میں ہے یا کسی اور چیز میں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ پھر مصاحبت ہے کس چیز میں؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ بعض احوال واحکام میں مصاحبت ہے، جس طرح چہرہ اور ہاتھ بعض احکام میں مشترک ہیں، اسی طرح سر اور پیر میں بھی بعض احکام میں اشتراک پایا جاتا ہے: مثلاً تیمم میں چہرہ اور ہاتھ باقی رہ جاتے ہیں لیکن سر اور پیر ساقط ہوجاتے ہیں، یا ان دو دو اعضاء کے ایک ایک فعل کے تحت ذکر کرنے کی

وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ چہرے اور ہاتھ کا دھونا تو تمام اقوام عالم کا مختار ہے، لیکن سر اور پیر کی طہارت کا مرحلہ صرف اسلام کی خصوصیت ہے۔ اس سلسلہ کی کچھ باتیں ابھی پچھلے صفحات میں گذر چکی ہیں، جب مصاحبت فی الحکم مدلول کلام میں داخل نہیں ہے تو اب خارجی قرائن ودلائل سے یہ ثابت ہونا ضروری ہے کہ اس کا حکم کیا ہے؟

حضرت علامہ کشمیری کی اس تحقیق سے روافض کا استدلال ختم ہوگیا کیونکہ اس صورت میں یہ واوِ معیت ہے، واوِ عطف نہیں ہے، اگر واوِ عطف مانتے تو ان کا استدلال کسی درجہ میں قابل توجہ ہوسکتا تھا۔

روافض کے چند مستدل

شیعہ حضرات کے پاس اس آیت کریمہ کے علاوہ جس پر مفصل کلام گذرا ہے حضرت ابن عباسؓ، حضرت علیؓ اور بعض اسلاف کے اقوال واعمال بھی ہیں، ان میں ان کے نزدیک سب سے اہم حضرت ابن عباس کا قول ہے'' نزل القرآن بالمسح فابی الناس الا الغسل'' یعنی قرآن میں مسح نازل ہوا تھا لیکن لوگوں نے غسل کے علاوہ ہر چیز سے انکار کردیا، ایک روایت میں ہے'' نزل القرآن بغسلتین ومسحتین'' قرآن کریم میں دو غسل اور دو مسح نازل ہوئے ہیں، اسی طرح بعض اور روایتوں میں بالاجمال حضرت علی سے عمل مسح منقول ہے، خود سرکار رسالت مآب ﷺ سے بھی عمل مسح منقول ہے، اسی طرح بعض اکابر سے جن میں حسن بصری اور ابن جریر طبری ہیں وظیفۂ رجل کے بارے میں تخییر کی روایت ہے یعنی خواہ دھولے خواہ مسح کرلے، یہ چند اور مستدل ہیں لیکن ان کا درجہ استناد؟

ہمارے خیال میں یہ اپنی تردید آپ ہیں، حافظ ابوجعفر بن جریر طبریؒ شافعی جلیل القدر مفسر ہیں، انھوں نے روایت ابن عباس کی تضعیف کی ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ تضعیف کی ضرورت نہیں، ان کی خاطر اس کو مان لیجئے اور خود ابن عباس ہی کے ارشاد پر غور کیجئے، آپ کی طرف دو قول منسوب ہوئے ہیں اور دونوں کے معنی ہمارے نزدیک بالکل صاف ہیں، فرماتے ہیں کہ لوگوں نے غسل کے علاوہ ہر چیز سے انکار کردیا، سوال یہ ہے کہ یہ انکار کرنے والے کون حضرات ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہ تمام رسول اکرم ﷺ کے اصحاب ہی ہیں اور اصحاب رسول کا انکار یقینی طور پر رسول اکرم ﷺ کے فعل کو سامنے رکھ کر ہے، اس لیے بہت خوب کیا کہ ابن عباس نے باجماع صحابہ یہ بیان فرمادیا کہ پیروں میں غسل کیا جائے گا، جیسا کہ کثرت سے اصحاب کرام، پیغمبر علیہ السلام کے وضو کی روایت میں غسل کا بیان کرتے ہیں مسح کا کوئی بھی ذکر نہیں کرتا، بلکہ ایک بار جلدی میں کچھ اصحاب کرام رضی اللہ عنہم کی ایڑی کی جانب پیر کا حصہ خشک رہ گیا، تو آپ نے نہایت سختی سے بہ آواز بلند فرمایا'' ویل للاعقاب من النار'' وعید کے یہ الفاظ تقریباً دس اصحاب کرام سے منقول ہیں، وعید کے یہ کلمات بھی غسل کے معنی کی تعیین کررہے ہیں، پھر اگر حضرت ابن عباسؓ'' فابی بعض الناس'' فرماتے تو بات کسی درجہ میں بن سکتی تھی لیکن وہ ایسا نہیں فرماتے بلکہ کہتے ہیں کہ تمام اصحاب کرام نے اسے ترک کردیا، معلوم ہوا کہ پیروں کے سلسلہ میں صحابہ کرام کا عمل دھونا ہی رہا ہے۔ اسی طرح ان کا دوسرا ارشاد ''نزل القرآن بغسلتین و مسحتین'' بھی ان کے

لیے مستدل نہیں ہوسکتا کیونکہ اس ارشاد کا حاصل تو یہ ہے کہ قرآن کریم میں دو اعضاء کو غسل کے تحت اور دو کو مسح کے تحت لایا گیا ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں۔

نیز یہ بیان ہو چکا ہے کہ اس تقسیم میں قرآن کریم نے مختلف چیزوں کی رعایت فرمائی ہے، پھر جب کہ حضرت ابن عباسؓ کا عمل بخاری شریف میں بسند صحیح غسل کا منقول ہوا ہے تو اس استدلال کے بار داور ناروا ہونے میں کوئی اشکال باقی نہیں رہتا، اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف مسح کی نسبت سے استدلال غلط ہے۔ حضرت علیؓ کی طرف مسح کی روایت طحاوی میں موجود ہے، اس میں عمل مسح کے بعد آپ کا یہ ارشاد بھی موجود ہے:

هذا وضوء من لم يحدث یہ اس شخص کا وضوء ہے جو محدث نہ ہو۔

اور اگر حدث لاحق نہ ہوا ہو تو وضو میں مسح سے ہم بھی نہیں روکتے، وضوء علی الوضوء میں اس کی اجازت ہے، یہاں سے سر اور پیر کے ساتھ ایک اور اشتراک ثابت ہوا کہ وضو علی الوضوء میں دونوں کا مسح صحیح ہے، رہی پیغمبر علیہ السلام کی طرف مسح کی نسبت! تو جہاں آپ ﷺ کی طرف مسح کی نسبت کی گئی ہے وہاں تعبیر مسح کی ضرور ہے لیکن مراد غسل خفیف ہے، الفاظ یہ ہیں:

رش على رجله اليمنى حتى غسلها[1] دائیں پیر پر پانی چھڑکا حتی کہ اسے دھولیا۔

"رَشَّ" کی تعبیر سے استدلال کرتے ہیں لیکن "حتی غسلها" کی طرف نہیں دیکھتے جسے غایت قرار دیا گیا ہے، مقصد یہ ہے کہ آپ نے نعلین مبارکین نہیں اتارے بلکہ پائے مبارک پر پانی چھڑکتے رہے، یہاں تک کہ پورا پیر دھولیا گیا۔ غرض یہ غسل خفیف تھا لیکن بہ ظاہر چونکہ پیروں پر پانی ڈال کر چاروں طرف پانی پھیرا جا رہا تھا اس لیے اسے مسح سے تعبیر کیا گیا۔ حسن بصریؒ کی طرف کی گئی نسبتِ تخییر ہمیں معلوم نہیں کہاں ہے اور اس کا درجہ استناد کیا ہے؟ ہم تو یہی سمجھتے ہیں کہ اس کا ثبوت ہی نہیں ہے۔ ابن جریر طبری کا نام بھی اس درمیان میں لانا محض دھوکہ ہے، یہ ابن جریر شیعہ ہے اور ان کے یہاں کا مفسر ہے، یہ علامہ ابن جریر طبری مفسر اہل سنت کا قول نہیں ہے، مگر شیعہ کے جہاں اور مکائد ہیں وہاں ایک بڑا کید یہ بھی ہے کہ اکابر اہل سنت کے نام پر اپنے علماء کے نام رکھ چھوڑے ہیں تا کہ اس کے ذریعہ اہل سنت کو دھوکہ دیا جا سکے، تحفہ اثنا عشریہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز قدس سرہ نے ان کے مکاید کے سلسلہ میں اس کی کافی قلعی کھولی ہے۔ **فليراجع اليه .**

ان معروضات سے روافض کے تمام ہی دلائل کا بار دہونا ثابت ہو گیا اور یہ معلوم ہو گیا کہ پیروں کے معاملہ میں غسل کے علاوہ کسی دوسرے وظیفہ کی گنجائش نہیں ہے، اسی مسئلہ کو ایک دوسرے طریق پر بھی حل کیا جا سکتا ہے، لیکن اگر عقل ہی سے محرومی ہو تو سوچنے کی کوئی راہ کام نہیں دیتی۔

---

[1] بخاری باب اسباغ الوضوء جلد نمبر ۱/ص ۶۲۔

عبادات میں احتیاط واجب ہے

قاعدہ یہ ہے کہ جب دو آیتیں بہ ظاہر متضاد نظر آئیں تو اس وقت یہ کوشش کی جاتی ہے کہ دونوں کے توافق کی کوئی صاف صورت نکل آئے، ورنہ عبادات کے معاملہ میں احوط چیز کا اختیار کرنا واجب ہے، جب دو آیتوں کے ظاہری تخالف میں یہ صورت نکالی جاتی ہے تو اگر ایک ہی آیت میں اعراب کی تبدیلی سے تضاد کی صورت نکل رہی ہو تو بدرجہ اولی وہاں تطبیق یا عمل بالاحوط کی صورت نکالی جائے گی، یہاں صورت یہ ہے کہ دو قراءتیں ہیں، ایک بالفتح اور دوسرے بالجر، بالجر کا ظاہر مسح ہے اور بالفتح کا ظاہر غسل اور شبہ یہ ہو رہا ہے کہ پیروں میں وظیفۂ مسح اختیار کیا جائے یا وظیفۂ غسل، دیکھنا یہ ہے کہ یہاں توافق کی کوئی صورت نکلتی ہے یا نہیں؟ یا کوئی صورت ایسی بھی ممکن ہے کہ ایک کے ضمن میں دوسرا وظیفہ ادا ہو جائے؟ یا پھر ناکامی کی شکل میں احتیاط کس عمل کے اختیار میں ہے؟

ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں قراءتوں کا توافق ممکن ہے اور وہ اس طرح کہ پیر کی دو حالتیں ہیں، ایک تجرد (برہنگی) دوسرے تخفف (موزے کے ساتھ) اگر تخفف مانیں تو یقینی طور پر مسح ہے جیسا کہ قراءت جر کا تقاضہ ہے اور اگر تجرد کی حالت لیں تو یقینی طور پر غسل ہے جیسا کہ فتح کی قراءت بتلا رہی ہے، لیکن روافض نے عقل سے دشمنی مول لی ہے، تجرد کی حالت میں مسح کے قائل ہیں جب کہ غسل کی روایات پے در پے آرہی ہیں اور تخفف کی حالت میں مسح کے منکر ہیں، حالانکہ مسح علی الخف کی روایتیں تواتر کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں، یہ توافق کی شکل ہے کہ دونوں قراءتوں کو انسان کی دو حالتوں پر محمول کر لیا جائے۔ دوسری کوشش کہ دونوں پر بیک وقت عمل بھی ممکن ہے یا نہیں؟ ہم دیکھتے ہیں کہ پیروں کے دھونے سے مسح کا عمل خود بخود ادا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مسح سے بھی غسل ادا ہو جائے گا، پھر جب غسل کا اختیار کرنا مسح سے بے نیاز کر دیتا ہے، یا کم از کم احتیاط میں داخل ہے اور عبادات میں احتیاط کرنا واجب ہے تو غسل کے علاوہ کسی دوسری صورت کو ترجیح دینا ناصواب اور غلط ہے، حیرت تو یہ ہے کہ روافض عقل دشمنی اور ضد میں اس قدر آگے ہیں کہ انہیں اہل سنت تو بجائے خود اپنے مستند شیعہ اکابر کے اقوال اور ان کی روایات کا بھی دھیان نہیں۔

پیغمبر علیہ السلام، خلفاء راشدین اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کے ارشاد کے مطابق تو تمام صحابہ کرام کا عمل غسل ہی ہے، لیکن آیا اس کا ثبوت روافض کی کتب حدیث میں بھی ملتا ہے یا نہیں؟ ہم جانتے ہیں کہ ثبوت ہے، روافض کے یہاں "تہذیب" درجہ استناد میں بخاری کے ہم پایہ شمار کی جاتی ہے، صاحب تہذیب لکھتا ہے کہ ائمہ اہل بیت نے ہمیشہ غسل کیا ہے، ائمہ اہل بیت میں حضرت علیؓ، حضرت حسن، حضرت حسین، حضرت امام زین العابدین، امام جعفر اور باقر رضی اللہ عنہم وغیرہ ہیں، لیکن افسوس کہ روافض کو اپنی مستند روایات کا بھی پاس نہیں ہے، فوراً کہہ دیتے ہیں کہ ان سب نے تقیہ کے طور پر ایسا کیا تھا۔

کہتے ہیں کہ امام جعفر نے فرمایا کہ "تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے" ان حضرات کے یہاں مشہور ہے کہ دین کے دس جز ہیں جن میں سے نو تقیہ میں ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ تقیہ کس کے سامنے ہوگا؟ اگر دین کے معاملہ میں اور وہ بھی کسی اندیشہ وخطرہ کے بغیر تو پھر اس تقیہ کا احتمال تو ہر قول میں ہے جس کے بعد آپ کے پورے ذخیرۂ دین میں کسی کی کسی بات کا کوئی وزن نہیں رہتا۔ واللہ اعلم

قال ابو عبد اللّٰہ وبیّن النبی الخ: امام بخاری غالباً یہاں ایک بحث کا فیصلہ فرما رہے ہیں کہ "امسحوا" اور "اغسلوا" میں جو امر ہے، قواعد کی رو سے اس کے مفہوم میں عمل تکرار داخل نہیں ہے اس لیے صرف ایک بار دھونا اداء فرض میں کافی سمجھا جائے گا یہ حکم امام بخاری نے یہاں بطور تعلیق ذکر فرمایا ہے، آگے ایک مستقل باب منعقد فرمایا ہے۔ (باب الوضوء مرة مرة) اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ امر فی نفسہ مامور بہ کی حقیقت کا ایجاد چاہتا ہے تکرار یا تعداد اس کے مفہوم میں داخل نہیں، تکرار کے لیے دوسرے دلائل کی ضرورت ہوگی، رسول اکرم ﷺ نے اپنے عمل سے یہ بیان فرما دیا کہ ایک ہی مرتبہ دھو لینے سے فرض ادا ہو جاتا ہے، اس لیے احتمال تکرار باقی نہ رہا، رہا تکرار کا عمل تو وہ سنت سے ماخوذ ہے جس کی آخری حد تین تین مرتبہ غسل ہے اور بس اعضاء مغسولہ میں دو دو مرتبہ کے غسل سے سنت ادا ہو جاتی ہے، مگر سنت کا اعلیٰ درجہ تین تین مرتبہ کے غسل کے بغیر حاصل نہ ہوگا۔

وضو میں اسراف

آگے فرماتے ہیں "وکرہ اھل العلم الاسراف فیہ" وضوء کے معاملہ میں اہل علم نے اسراف کو ناپسند قرار دیا ہے اور اسی طرح رسول اکرم ﷺ کے فعل پر تجاوز کرنا بھی اہل علم کے نزدیک مکروہ ہے[1] امام بخاریؒ نے یہاں دو چیزیں ذکر کی ہیں، ایک اسراف اور دوسرے مقرر کردہ حدود سے تجاوز، اکثر شارحین حدیث نے مجاوزۃ عن الحد کو اسراف کی تفسیر قرار دیا ہے، لیکن ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اسراف کو پانی سے متعلق رکھا جائے اور مجاوزت کو رسول اکرم ﷺ کے بیان فرمودہ عدد سے، نیز اسراف میں اور بھی گنجائش ہے، یہ پانی سے بھی متعلق ہوسکتا ہے اور وقت سے بھی، کیونکہ زائد پانی کی طرح زائد وقت لگانا بھی اسراف ہوگا اور وضو چونکہ خود مقصود نہیں ہے اس لیے اس پر کم از کم وقت صرف کرنا چاہئے، اصل مقصود تو نماز ہے۔

ہاں مجاوزت کا تعلق آپ کی بیان فرمودہ تعداد سے ہے اور چونکہ تین سے زیادہ کا عدد آپ سے کسی صحیح حدیث میں وارد نہیں ہوا ہے، اس لیے اگر کوئی شخص اس تحدید پر بھی زیادتی کرتا ہے تو وہ درست نہیں، بلکہ احادیث میں اس کی

[1] اب یہ کراہت خواہ تنزیہی ہو خواہ تحریمی، شوافع سے تین پر زیادتی کے بارے میں تین روایتیں منقول ہیں، سب سے اصح روایت کراہت تنزیہی کی ہے، امام شافعی نے فرمایا ہے، کتاب الام میں ہے" لا احب الزیادۃ علیھا (الثلاث) فان زاد لم اکرھه (لم احرمه) اور دوسری روایت یہ ہے کہ تین پر زیادتی حرام ہے اور تیسرا قول نہایت ہی بعید ہے کہ تین مرتبہ سے زائد پانی کے استعمال سے، وضو باطل ہو جاتا ہے، جیسے نماز میں مقررہ مقدار پر زیادتی فساد کا باعث ہے، یہ قول دارمی نے نقل کیا ہے (فتح وعینی) مرتب ۱۲۔

مذمت وارد ہوئی ہے، تکرار کی آخری حد تین کا عدد ہے۔

حدیث مذمت اور اس کے معنی

یہ حدیث جس میں تحدید مقررہ پر زیادتی کرنے کے سلسلہ میں مذمت وارد ہوئی ہے حضرت عمرؒ و بن شعیب سے مروی[1] ہے، اس حدیث میں ہے کہ آپ نے وضو میں اعضاء کا تین تین بار غسل فرمایا اور اس کے بعد ارشاد ہوا: ''**ھٰکذا الوضوء فمن زاد علی ھذا او نقص فقد اساء وظلم او ظلم واساء**'' اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وضوء میں عضو مغسول کو تین ہی مرتبہ دھونا چاہئے کیونکہ کمی اور زیادتی کرنے کی صورت میں ظلم اور اساءت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ قدر مفروض پر بڑھانا تعدی ہے اور تعدی لازمی طور پر نقصان اجر کا باعث ہوتی ہے، اس لیے ظلم و اساءت کے الفاظ استعمال ہوئے چنانچہ قاضی عیاضؒ اور دوسرے بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ یہ ہماری سمجھ سے بالا تر ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت علی سے زیادتی کا عمل منقول ہے، ایک دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں پر صرف زیادتی کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ کمی کرنے پر بھی ظلم واساءت کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں اور کمی خود سرکار رسالت مآب ﷺ سے بھی ثابت ہے، کیونکہ کسی موقعہ پر آپ نے دو مرتبہ غسل فرمایا ہے اور کسی موقعہ پر ایک ہی مرتبہ پر اکتفاء ثابت ہے، اس اشکال کے ماتحت اس حدیث کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، امام مسلم نے صحت سند کے باوجود اسی وجہ سے اس روایت کو عمرو بن شعیب کی منکر روایات میں داخل کیا ہے، کیونکہ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تین سے کم کرنے کے لیے بھی یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں، حالانکہ خود رسول اللہ ﷺ سے ایسا ثابت ہے۔

دوسرا جواب جو محدثین کے مذاق کے مطابق ہے یہ ہے کہ یہ روایت معلول ہے، کیونکہ دوسری روایات میں صرف '' **فمن زاد** '' کے الفاظ ہیں '' **نقص** '' کے الفاظ وہاں نہیں ہیں، چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں صرف '' **فمن زاد** '' روایت کیا ہے، بعض دوسرے محدثین بھی '' **فمن نقص** '' کو نہیں لیتے۔

ایک جواب یہ بھی دیا جاتا ہے کہ '' **فمن زاد علی ھذا او نقص** '' میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ تین سے زیادہ یا ایک سے کم دھونا ظلم و تعدی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نعیم بن حماد نے مطلب بن حنطب سے روایت کیا ہے: ''**فان نقص من واحدة او زاد علی ثلاث فقد اخطأ**'' اب مراد واضح ہوگئی کہ تین سے زیادہ کرنا بھی تعدی ہے اور ایک سے کم کرنا بھی ظلم ہے، ظاہر ہے کہ ایک سے کم کرنے کی صورت میں وضوء ہی کہاں باقی رہ جائے گا، اسی روایت

---

[1] ابوداؤد میں یہ روایت باب الوضوء ثلاثاً کے تحت بدیں الفاظ منقول ہے: **حدثنا ابو عوانة عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قالَ ان رجلاً اتی النبی ﷺ فقالَ یارسول الله ﷺ کیف الطهور فدعا بماء فی اناء فغسل کفیه ثلاثاً ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعیه ثلاثاً ثم مسح براسه وادخل اصبعیه السباحتین فی اذنیه مع ابهامیه علی ظاهر اذنیه وبالسباحتین باطن اذنیه ثم غسل رجلیه ثلاثاً ثم قالَ هکذا الوضوء فمن زاد علی هذا او نقص فقد اساء وظلم اوظلم واسَاءَ.** (ابوداؤد ص/۱۸/ج۱)

سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ تعدی زیادت سے متعلق ہے اور ظلم نقصان سے۔

یہ جوابات تو محدثین کے مذاق کے مطابق ہیں، لیکن کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ پیغمبر علیہ السلام کا استمراری عمل تین بار کا رہا ہے گو احیاناً عمل دو اور ایک بار کا بھی ہے، مگر اس احیانی عمل کا مقصد بیان جواز یا بیان فرض بھی ہو سکتا ہے اور اسی طرح اس کا باعث پانی کی کمی یا وقت کی تنگی بھی ہو سکتا ہے، اس تقدیر پر سابق روایت کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایسے احوال میں جب کہ وقت تنگ ہو رہا ہو یا پانی قلیل ہو تو ایسا کر لیا کریں، یہ عمل بر بناء ضرورت ہوگا، اس میں نہ تعدی ہے نہ ظلم واساءت، اس کا تعلق تو اختیاری امور سے ہوتا ہے اور وہ بھی جب کہ اس کو عادت بنا لے، یہ معنی جب لیں گے جب " نقص من واحدة " والی روایت کو نہ مانیں، علاوہ بریں اس کمی وزیادتی کا تعلق مواضع وضوء سے بھی ہو سکتا ہے، مفہوم یہ ہے کہ چار عضو ہیں اور چاروں کے بارے میں یہ تصریح ہے کہ وہ کتنے دھوئے جائیں گے، اب کوئی شخص مقدار فرض سے کم دھو رہا ہے، یا کوئی شخص فرض سمجھ کر مقدار عضو میں زیادتی کر رہا ہے تو کون انکار کر سکتا ہے کہ وہ ظلم واساءت کا مرتکب نہیں؟ البتہ اگر گرمی کی شدت دفع کرنے کی غرض سے ایک دو مرتبہ زائد کر کے بہا لے یا تحصیل غرہ وتحجیل کی خاطر عضو کو اس کی مفروضہ مقدار سے بڑھا کر غسل کرے تو وہ اس حکم سے خارج رہے گا، یا مثلاً کوئی مزدور گرم وخشک ہوا میں کام کرتا ہے اس سے تین بار میں استیعاب نہیں ہو رہا ہے تو اسے پانی سے اتنی بار دھونا چاہیے کہ استیعاب ہو جائے خواہ دس مرتبہ کیوں نہ ہو، البتہ اگر کسی شخص پر وہم کا غلبہ ہے اور اسے کسی صورت میں اطمینان نہیں ہوتا تو ایسے وہمی کو دفع وہم کے لیے شریعت تکرار کی اجازت نہیں دیتی، بعض حضرات نے ترمذی کے حاشیہ پر لکھ دیا ہے کہ دفع وساوس کے لیے بھی شریعت اس کی اجازت دیتی ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ وہم کا تو علاج ہی یہ ہے کہ اسے زیادتی کی اجازت نہ دی جائے۔ (واللہ اعلم)

[۲] بَابُ لَا تُقْبَلُ صَلٰوةٌ بِغَيْرِ طُهُوْرٍ

(۱۳۵) حدثنا اِسْحٰقُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ الْحَنْظَلِيُّ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ اَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ اَنَّهُ سَمِعَ اَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَاتُقْبَلُ صَلٰوةُ مَنْ اَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ قَالَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَ مَوْتَ مَاالْحَدَثُ يَااَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ فُسَاءٌ اَوْ ضُرَاطٌ. (آئندہ: ۶۹۵۴)

ترجمہ باب، پاکی کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کی جاتی۔ حضرت ابوہریرہؓ رسول اکرم ﷺ سے حدیث بیان فرماتے ہیں کہ محدث (بے وضو) کی نماز جب تک وضو نہ کرے قبول نہیں کی جائے گی، حضر موت کے ایک شخص نے سوال کیا، ابوہریرہ! حدث کسے کہتے ہیں؟ ارشاد ہوا ریح کو، آواز سے ہو یا بغیر آواز کے۔

مقصد ترجمہ باب، "لا تقبل صلوة بغیر طهور" ترجمہ کے الفاظ ایک حدیث کا جز ہیں مسلم نے اس حدیث کو بسند صحیح نقل کیا ہے لیکن چونکہ یہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی، اس لیے صرف ترجمہ میں ان الفاظ کا ذکر فرمایا گیا، مقصد یہ ہے کہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے بغیر طہارت کے کوئی نماز درست نہ ہوگی خواہ وہ مکتوبہ ہو یا نافلہ، مقیم کی ہو یا مسافر کی موقت ہو یا غیر موقت اور خواہ مردے کی ہو یا زندہ کی، اگر طہارت نہیں ہے تو قبولیت کا ادنی درجہ بھی حاصل نہ ہوگا، یہ مسئلہ اجماعی ہے اور اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نماز بغیر طہارت صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ بغیر طہارت قبولیت کا ادنی درجہ بھی حاصل نہیں کر سکتی اور ادنی درجہ یہی ہے کہ ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے، خواہ ثواب ملے یا نہ ملے پھر اسی پر بس نہیں کہ عمل کو بلا طہارت شروع کرنے پر عدم قبولیت کا حکم ہو، بلکہ اگر طہارت کے ساتھ نماز شروع کی اور اثناء صلوۃ میں حدث لاحق ہو گیا تو وہ بھی نا قابل قبول ہے، گویا نماز کا کوئی حصہ بغیر طہارت کے درست نہیں اور ایسی نماز مقبول نہیں بلکہ مردود ہے، یعنی یہاں "لا تقبل" "ترد" کے معنی میں ہے، اب ہمیں "لا تقبل" کو "لا تصح" کے معنی میں لینے کی ضرورت نہیں جس سے غلطی کا امکان رہے۔

دراصل یہاں امام مالک کی طرف ایک غلط نسبت ہوگئی ہے کہ اگر بغیر وضوء کے نماز پڑھ لی تو فرض اتار دیا جائے گا ثواب نہ ملے گا اور دلیل یہ بیان کی جاتی ہے کہ نفی قبولیت نفی صحت کو مستلزم نہیں ہے، ہو سکتا ہے کہ عمل صحیح ہو لیکن مقبول نہ ہو، کیونکہ قبولیت اور صحت میں تلازم نہیں ہے۔

ظاہر حدیث سے استخراج شدہ یہ قول امام مالک کی طرف غلط منسوب ہو گیا ہے، ائمہ فقہاء تو بجائے خود اصحاب ظواہر بھی اس کے قائل نہیں، ہاں سجدۂ تلاوت اور صلوۃ جنازہ میں کچھ اختلاف منقول ہے، کیونکہ کہ ان دونوں پر صلوۃ کا اطلاق حقیقت قاصرہ ہے، امام مالک کی طرف اگر اس قول کی نسبت درست مان لی جائے تو وہ صلوۃ جنازہ ہی کے بارے میں ہو سکتی ہے کہ وہ اس نماز کے ادا کے لیے وضو کو ضروری نہ قرار دیتے ہوں باقی ہر نماز میں طہارت ضروری ہے اور اس میں ائمہ کے ساتھ اصحاب ظواہر بھی متفق ہیں۔ اکثر شراح نے "لا تقبل" کو "لا تصح" کے معنی میں لیا ہے لیکن حضرت علامہ کشمیری قبول کو رد کی ضد مانتے ہیں اور اس وقت ترجمہ یہ ہوتا ہے کہ ایسی نماز مردود ہوگی اور منہ پر ماردی جائے گی۔ یہ معنی بے تکلف ہیں، کیونکہ قبول اور رد متقابلین ہیں۔

تشریح حدیث حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت بیان فرمائی "لا تقبل صلوة من احدث حتى يتوضأ" محدث کی نماز قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ وضو نہ کر لے، یہ عام ہے کہ حدث ابتداء صلوۃ میں ہو یا اثناء صلوۃ میں، یہاں علامہ سندی نے حتی کو صلوۃ کی غایت قرار دیا ہے کیونکہ اگر اسے قبولیت کی غایت قرار دیا جائے تو عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: "صلوة من احدث لا تقبل حتى يتوضأ" اور اس وقت معنی یہ ہونگے کہ محدث کی نماز مقبول نہ ہوگی جب تک کہ وضو نہ کرے، اس کا مفہوم یہ نکل سکتا ہے کہ وضو کرنے کے بعد حالت حدث کی پڑھی ہوئی نماز بھی مقبول ہو جائے

گی حالانکہ ایسا نہیں ہے، حالت حدث کی پڑھی ہوئی نماز نہ وضو سے پہلے مقبول ہے نہ وضو کے بعد، بلکہ وضو کرنے کے بعد جو نمازیں پڑھے گا وہ مقبول ہوں گی۔

اور اگر حتی کو صلوۃ کی غایت قرار دیں تو تقدیر عبارت یوں ہوگی: "صلوة من احدث حتی یتوضأ لا تقبل" اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ محدث نے جو نمازیں وضو کرنے تک پڑھی ہیں وہ مقبول نہیں یعنی وہ نمازیں نہ وضو سے پہلے مقبول ہیں اور نہ وضوء کے بعد، بلکہ وضو کرنے کے بعد جو نمازیں پڑھے گا وہ مقبول ہوں گی۔

حتی کو قبول کی غایت قرار دینے میں علامہ سندی کا یہ بیان فرمودہ شبہ گو درست ہے لیکن بعید ہے اور اس میں تکلف بھی معلوم ہوتا ہے، حضرت شاہ صاحبؒ نے حتی کو الیٰ اَن کے معنی میں لیا ہے یعنی "لا تقبل صلوة من احدث الی ان یتوضا" الی ان کے معنی میں لینے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس میں امتداد نہیں مانا جائے گا اور اصل اشکال حتی کی وجہ سے تھا کیونکہ حتی اپنی غایت کے لیے امتداد چاہتا ہے۔

یہیں سے یہ مسئلہ بھی نکل آیا کہ اگر کسی کو اثناء صلوۃ میں حدث لاحق ہوگیا اور اس نے شرائط کے ساتھ وضو کر لی پھر اسی کا اتمام کر لیا، یعنی نماز کا استیناف نہیں کیا بلکہ بناء کا طریق اختیار کر کے اپنی نماز کو پورا کر لیا تو اس کی وہی نماز درست ہو جائے گی کیونکہ نماز کا کوئی عمل حالت حدث میں نہیں ہوا، لہذا اس پر یہ بات بھی صادق ہے کہ اس نے پوری نماز باطہارت ادا کی۔

بہرکیف حدیثِ باب سے ترجمہ پوری طرح ثابت ہے، ایک شخص نے جو حضر موت کا رہنے والا تھا، حضرت ابوہریرہؓ سے سوال کیا کہ حدث سے کیا مراد ہے؟ فرمایا حدث سے مراد وہ چیز ہے جو سبیلین سے متعلق ہو جیسے وہ ریح کہ جو بے آواز یا وہ ریح جس میں آواز بھی ہو، حضرت ابوہریرہؓ کا یہ جواب اثناء صلوۃ کے حدث سے متعلق ہے اور چونکہ نماز میں بالعموم خروج ریح کی صورت پیش آتی ہے، دوسری صورتیں شاذ و نادر ہی پیش آتی ہیں، اس بنا پر جواب میں فساء اور ضراط کا ذکر فرما رہے ہیں ورنہ نواقضات وضو تو اس کے علاوہ اور بھی بہت ہیں۔ واللہ اعلم

[۳] بَابٌ فَضْلُ الْوُضُوءِ وَ الْغُرُّ الْمُحَجَّلُوْنَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوْءِ

(۱۳۶) حدثنا يَحْيَىٰ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ خَالِدٍ عَنْ سَعِيْدِبْنِ اَبِىْ هِلَالٍ عَنْ نُعَيْمِ الْمُجْمِرِ قَالَ رَقِيْتُ مَعَ اَبِىْ هُرَيْرَةَ رَضِى اللّٰه عنه عَلَى ظَهْرِ الْمَسْجِدِ فَتَوَضَّأَ قَالَ اِنِّى سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ اِنَّ اُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرّاً مُحَجَّلِيْنَ مِنْ اٰثَارِ الْوُضُوْءِ فَمَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ اَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهٗ فَلْيَفْعَلْ .

ترجمہ باب، وضو کی فضیلت اور "الغر المحجلون من آثار الوضوء" کا بیان۔ نعیم مجمر کا بیان ہے کہ میں ابوہریرہؓ کے ساتھ مسجد کی چھت پر چڑھ گیا، ابوہریرہؓ نے وضو فرمایا اور کہا میں نے رسول اکرم ﷺ سے سنا کہ میری

امت قیامت کے دن وضو کے آثار سے "غراً محجّلین"[1] کہہ کر پکاری جائے گی پس تم میں سے جو شخص غرہ اور تحجیل بڑھانے کی استطاعت رکھتا ہو وہ بڑھا لے۔

مقصد ترجمہ اکثر نسخوں میں "الغر المحجلون" رفع کے ساتھ مذکور ہے لیکن مستملی نے اصیلی کی تصریح کے مطابق بالکسر پڑھا ہے، رفع پڑھنے کی صورت میں ترجمہ یہ ہو کہ اگر وضو کی فضیلت دیکھنا چاہو تو "الغر المحجلون" پر غور کرو کہ اس ارشاد گرامی سے کتنی بڑی فضیلت معلوم ہوتی ہے یعنی وضو کے سلسلہ میں جو ارشاد فرمایا گیا ہے یہ بہت کافی ہے، اصل میں یہ جملہ مسلم کی روایت میں ہے لیکن چونکہ وہ روایت علی شرط البخاری نہ تھی اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس جملہ کو ترجمہ کا جز بنا دیا، تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "**باب فضل الوضوء وفیه الغر المحجلون**" اور اگر مستملی کی روایت پر بالکسر پڑھیں تو اس کا عطف وضو پر ہوگا اور عبارت کی تقدیر اس طرح ہوگی "**باب فضل الوضوء وفضل الغر المحجلین**" اب اگر عطف بیانیہ مانیں تو عبارت کا مقصد وہی رہے گا جو مرفوع قراءت کا ہے، لیکن اگر عطف بیان نہ مانیں تو کہا جائے گا کہ ترجمہ کا مقصد دو فضیلتوں کا بیان ہے: ایک وضو کی فضیلت اور دوسرے غرمحجلین کی فضیلت، فضیلت وضو کے لیے تو غرمحجل کا صیغہ ہی کافی ہے یعنی وضو کی فضیلت یہ ہے کہ اس کی برکت سے چہرہ اور دیگر اعضاء نورانی ہوں گے، رہی الغرالمحجلون کی فضیلت تو وہ حدیث باب پر نظر کرنے سے معلوم ہوتی ہے۔ حدیث بتلاتی ہے کہ الغرالمحجلون اس امت کا امتیازی نشان ہوگا۔ وضو کو دوسری امتوں نے بھی کیا ہے، اسی طرح نمازوں کی ادائیگی میں یہ امت منفرد نہیں ہے بلکہ دوسری امتوں نے بھی نمازیں ادا کی ہیں، نیز یہ کہ نماز بغیر طہارت کبھی قبول نہیں ہوئی، لیکن یہ وصف کہ وضو کے اثر سے چہرا اور ہاتھ پیر نورانی ہو جائیں، یہ صرف اسی امت کا امتیاز ہے، دوسری امتیں اس سے محروم رہیں گی، مسلم شریف کی روایت میں ہے: "**سیماء لیست لغیر کم**" ایسی نشانی جو تمہارے علاوہ کسی کو نہ دی جائے گی۔

رسول اکرم ﷺ سے پوچھا گیا کہ قیامت میں آپ اپنی امت کو کس طرح پہنچانیں گے؟ آپ ﷺ نے مثال دے کر سمجھا دیا کہ اگر ایک شخص کے اونٹ یا گھوڑے کی پیشانی اور ہاتھ پیر چمکدار ہوں اور دوسرے کے گھوڑے میں سیاہی کے علاوہ اور کچھ نہ ہو تو کیا امتیاز نہ ہوگا؟ اس سے معلوم ہو گیا کہ غرمحجل بڑی فضیلت کی چیز ہے۔

حدیث باب سے ترجمہ کا ثبوت حدیث باب سے ترجمہ کا ثبوت بڑی صراحت سے ہو رہا ہے، ابو نعیم کہتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ میں مسجد کی چھت پر چڑھ گیا، حضرت ابو ہریرہؓ نے وضو کیا، اس میں ضروری غسل (دھونا) تو کیا ہی لیکن اس کے علاوہ ہاتھوں کو بازو تک دھویا اور وجہ بیان کی کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ میری امت قیامت کے دن "**این الغر المحجلون**" کہہ کر پکاری جائے

---

[1] غر، پیشانی کی سفیدی اور تحجیل اعضاء اربعہ کی سفیدی پر بولا جاتا ہے غرمحجل پنج کلیان کو کہتے ہیں، پہلے یہ لفظ گھوڑے کے لیے خاص تھا، پھر اونٹ میں بھی استعمال کیا گیا۔

گی اور یہ امت اس پکار پر کھڑی ہو جائیگی، کھڑے ہونے کا مقصد یہ ہوگا کہ دوسرے لوگوں کو اس فضیلت کا علم ہو جائے، جب وضو کا اثر یہ ہے تو اگر کوئی غرہ اور تحجیل میں زیادتی کرنے کی استطاعت رکھتا ہو تو کرے، مثلاً کوئی شخص مرافق سے بڑھا کر عضد تک منور کرنا چاہتا ہے تو وہ ایسا کرے۔

سوال یہ ہے کہ استطاعت کے کیا معنی ہیں؟ تو اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک شخص کے پاس پانی کی مقدار اتنی کم ہے کہ اعضاء وضو کے لیے بھی اس کی کفایت مشکل ہے، یا استطاعت نہ ہونے کی دوسری شکل یہ ہے کہ وقت نہایت تنگ ہے اگر غرہ اور تحجیل کے خیال پر قدر مفروض سے زائد حصہ کا غسل کرتا ہے تو جماعت میں شرکت یا نماز کی ادائیگی مشکل ہو جائیگی، اسی طرح تیسرا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قدرِ مفروض سے زائد دھونے میں کہیں یہ اندیشہ تو نہیں ہے کہ عوام کی جانب سے اعتراض تو نہیں اٹھ جائے گا، حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے بھی چھت پر جا کر اسی لیے یہ عمل کیا تھا کہ کسی کو زبان کھولنے کا موقعہ نہ ملے، اس میں بڑی گنجائش ہوتی ہے، جو معتقد ہوتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اصل یہی ہے جو انھوں نے کیا اور جو معتقد نہیں ہوتے وہ سمجھتے ہیں کہ انھیں وضو کے مسائل بھی معلوم نہیں، خلاصہ یہ ہے کہ استطاعت شرعی مراد ہے جو ان تمام صورتوں پر حاوی اور شامل ہے۔

اب یہاں یہ بات رہ جاتی ہے کہ: "فمن استطاع منکم ان یطیل غرته الخ" ارشاد نبوی ہے یا استخراج حضرت ابو ہریرہ؟ یعنی خود ابو ہریرہؓ نے نتیجہ نکال کر بیان کر دیا ہے۔ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت بواسطہ فلیح، نعیم سے منقول ہے جس میں خود نعیم کا یہ قول بھی آخر میں درج ہے کہ میں "من استطاع الخ" کے بارے میں نہیں جانتا کہ یہ قول ابو ہریرہؓ کا ہے یا آپ ﷺ کا؟ اس کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ تقریباً دس اصحاب کرامؓ سے یہ روایت منقول ہے لیکن کسی کی روایت میں یہ جملہ منقول نہیں، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والے حضرات میں صرف نعیم ہی منفرد ہیں، اس لیے قواعد کی رو سے یہ ٹکڑا مدرج معلوم ہوتا ہے۔

[٤] بَابٌ لَا يَتَوَضَّأُ مِنَ الشَّكِّ حَتّٰى يَسْتَيْقِنَ

(۱۳۷) حَدَّثَنَا عَلِيٌّ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ سَعِيْدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيْمٍ عَنْ عَمِّهِ اَنَّهُ شَكَا اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ الرَّجُلَ الَّذِیْ يُخَيَّلُ اِلَيْهِ اَنَّهُ يَجِدُ الشَّيْئَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَا يَنْفَتِلُ اَوْ لَا يَنْصَرِفُ حَتّٰى يَسْمَعَ صَوْتاً اَوْ يَجِدَ رِيْحاً.

(آئندہ: ۱۷۷، ۲۰۵۶)

ترجمہ | باب، صرف حدث میں شک کی وجہ سے وضو نہ کرے جب تک کہ یقین نہ ہو جائے۔ عباد بن تمیم اپنے چچا عبداللہؓ بن زید بن عاصم سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں ایسے شخص کے

بارے میں عرض کیا جو اثناء صلوٰۃ میں حدث کے وسوسہ کا شکار ہو جاتا ہو، آپ نے فرمایا، اسے نماز سے باہر نہیں آنا چاہئے یا نماز سے واپس نہیں ہونا چاہیے حتی کہ وہ ریح کی آواز سنے یا اس کی بو محسوس کرے۔

ترجمہ اور حدیث باب نماز کی حالت میں اگر شک کی صورت پیدا ہو جائے تو وضو نہ کیا جائے جب تک کہ وضو کے ٹوٹ جانے کا یقین نہ ہو جائے، امام بخاریؒ نے یہ ترجمہ رکھ کر عباد بن تمیم سے ایک حدیث نقل فرمادی ہے، اسماعیلی کہتے ہیں کہ ترجمہ میں عموم ہے اور حدیث میں مخصوص واقعہ ذکر فرمایا گیا ہے اور عام ترجمہ حدیث خصوص سے ثابت نہیں ہوسکتا، جیسے دعویٰ عام ہو اور دلیل خاص تو تقریب ناتمام رہتی ہے ایسے ہی یہاں بھی تقریب ناتمام ہے، لیکن اس قسم کے اعتراضات دراصل امام بخاریؒ کے مذاق ترجمہ اور طرز استدلال سے ناواقفیت پر مبنی ہوتے ہیں، اسماعیلی کو اسی لیے جگہ جگہ اعتراضات کی سوجھتی ہے، حالانکہ بخاری کے تراجم اور ان کے استدلال مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں، جب تک امام بخاریؒ کے یہ طریقے تفصیل و بصیرت سے سامنے نہ ہوں گے قدم قدم پر اشکال کا سامنا ہوگا۔

دراصل یہاں امام بخاری ایک اصل کلی بیان فرمارہے ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی عمل یقین کے ساتھ شروع کیا گیا ہو تو جب تک اس کی جانب مخالف میں بھی یقین کی کیفیت نہ پیدا ہو جائے اس وقت تک وہ عمل قائم اور باقی مانا جائے گا، صرف تردد اور شک سے عمل میں نقصان نہیں آتا، پھر اس اصول کے لیے امام بخاریؒ نے ایک خاص واقعہ ذکر فرمایا، جس سے پوری طرح اس اصل کا ثبوت ہو رہا ہے، اب آپ یہ کہنے لگیں کہ اصول عام ہے اور واقعہ خاص تو یہ طریقہ تو ہمیشہ رہا ہے کہ شرعی احکام کسی خاص واقعہ کے نتیجہ میں ظہور پذیر ہوئے ہیں، اسی طرح قرآن کریم کی آیات شان نزول کے اعتبار سے خاص ہیں لیکن ان آیات یا خاص واقعات کے سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کو ائمہ کرام محدود نہیں فرماتے بلکہ یہ دیکھتے ہیں کہ اس سلسلہ میں موثر کیا چیز ہے؟ اور پھر اس طرح ہزاروں واقعات اور مسائل کا حکم معلوم کرتے ہیں۔

ایک شخص کی شکایت سرکار رسالت مآب ﷺ کے سامنے گزری کہ اسے نماز کے دوران وضو ٹوٹنے کا وسوسہ اور اندیشہ ہو جاتا ہے، ابوداؤد میں روایت ہے ”احدث او لم یحدث“ (حدث لاحق ہوگیا یا نہیں) آپ نے فرمایا اسے نماز سے باہر نہ آنا چاہئے جب تک کہ اسے نقض وضو کا اسی درجہ کا یقین نہ ہو جائے جس درجہ کا یقین وضو کا تھا، کیونکہ صرف وسوسہ اور شبہ کی بنا پر نماز سے باہر آنا ابطال عمل کہلائے گا اور اس کے لیے قرآن کریم میں: ”لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ“ فرمایا گیا ہے، ابن حبان کی روایت میں ہے کہ جب شیطان دل میں اس طرح کا وسوسہ ڈالے تو ”فلیقل فی نفسہ کذبت“ دل ہی دل میں شیطان کے اس وسوسہ کی تکذیب کردے۔

یہاں یہ بحث ہے کہ اسفل میں اگر صرف سرسراہٹ محسوس ہو رہی ہے تو وہ یقین کے درجہ کی چیز نہیں ہے، جب

جسم کے کسی حصہ میں ریاح کا اجتماع ہوتا ہے تو اس جگہ سے عضو پھڑ کنے لگتا ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا نہیں اس لیے نماز سے باہر نہ آنا چاہئے، حضرت امام مالکؒ کے یہاں ایک روایت میں وضو نہ ٹوٹنے کی صورت صرف داخل صلوۃ ہونے کے ساتھ خاص ہے یعنی اگر اسے وضو ٹوٹنے کا اندیشہ اور وسوسہ نماز سے باہر ہو رہا ہے تو اسے دوبارہ وضو کر لینا چاہئے، لیکن یہ تقسیم ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کیونکہ جو چیز نماز کے اندر مضر نہیں ہے وہ خارج میں بھی بدرجہ اولیٰ مضر نہ ہونی چاہیے، جب کہ حدیث میں ہے: ''لاغرار فی صلوۃ'' (یعنی نماز اس طرح ادا کیا کرو کہ اس میں بے اطمینانی کی صورت پیدا نہ ہو) پھر جب نماز کی حالت میں زیادہ احتیاط کی ضرورت تھی اور وہاں ایسی احتیاط کو ابطال عمل قرار دیا گیا تو پھر خارج میں اس احتیاط کو کس طرح مان لیں؟ بہر کیف امام بخاریؒ نے ترجمہ کا اثبات حدیث شریف سے ایک کلیہ استنباط کر کے فرمایا ہے۔

[۵] بَابُ التَّخْفِيْفِ فِي الْوُضُوْءِ

(۱۳۸) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرٍو قَالَ اَخْبَرَنِيْ كُرَيْبٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَامَ حَتّٰى نَفَخَ ثُمَّ صَلّٰى وَرُبَّمَاقَالَ اِضْطَجَعَ حَتّٰى نَفَخَ ثُمَّ قَامَ فَصَلّٰى ثُمَّ حَدَّثَنَا بِهٖ سُفْيَانُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ عَنْ عَمْرٍو عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بِتُّ عِنْدَ خَالَتِيْ مَيْمُوْنَةَ لَيْلَةً فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ مِنَ اللَّيْلِ فَلَمَّا كَانَ فِيْ بَعْضِ اللَّيْلِ قَامَ النَّبِيُّ ﷺ فَتَوَضَّأَ مِنْ شَنٍّ مُعَلَّقٍ وُضُوْءً خَفِيْفاً يُخَفِّفُهُ عَمْرٌو وَيُقَلِّلُهُ وَقَامَ يُصَلِّي فَتَوَضَّأْتُ نَحْواً مِمَّا تَوَضَّأَ ثُمَّ جِئْتُ فَقُمْتُ عَنْ يَسَارِهٖ وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ عَنْ شِمَالِهٖ فَحَوَّلَنِيْ فَجَعَلَنِيْ عَنْ يَمِيْنِهٖ ثُمَّ صَلّٰى مَاشَاءَ اللهُ ثُمَّ اضْطَجَعَ فَنَامَ حَتّٰى نَفَخَ ثُمَّ اَتَاهُ الْمُنَادِيْ فَاٰذَنَهٗ بِالصَّلٰوةِ فَقَامَ مَعَهٗ اِلَى الصَّلٰوةِ فَصَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ قُلْنَا لِعَمْرٍو اِنَّ نَاساً يَقُوْلُوْنَ اِنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ تَنَامُ عَيْنُهٗ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهٗ قَالَ عَمْرٌو سَمِعْتُ عُبَيْدَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُوْلُ رُؤْيَا الْاَنْبِيَاءِ وَحْيٌ ثُمَّ قَرَأَ اِنِّيْ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْ اَذْبَحُكَ.

[الصافات ۱۰۲]　(گذشتہ: ۱۱۷)

ترجمہ باب، وضو میں تخفیف کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سوئے حتی کہ خراٹے لینے لگے اور کبھی ابن عباسؓ نے بجائے نام کے اضطجع کہا یعنی آپ کروٹ سے لیٹے حتی کہ خراٹے لینے لگے، پھر آپ کھڑے ہوئے اور نماز ادا فرمائی، پھر ابن عباسؓ سے سفیان نے بروایت عمرو عن کریب یہ حدیث دوبارہ تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے، ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنی خالہ میمونہ کے گھر رات گزاری، چنانچہ نبی اکرم ﷺ رات کے کسی حصہ میں بیدار ہوئے، جب تھوڑی رات گزر گئی تو آپؐ کھڑے ہوئے اور پھر ایک لٹکے ہوئے مشکیزہ سے ہلکا وضو فرمایا، عمرو راوی اس حدیث کے بیان میں تقلیل و تخفیف کے الفاظ استعمال کرتے ہیں، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے

بھی آپ ہی کی طرح وضو کیا، پھر میں آ کر آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا، (سفیان نے کبھی اس جانب کے بیان کے لیے یسار کے بجائے شمال کا لفظ استعمال کیا) آپ ﷺ نے مجھے گھمایا اور اپنی دائیں جانب لے لیا، پھر آپ ﷺ نے جس قدر خدا نے چاہا تہجد کی نماز ادا فرمائی، پھر کروٹ سے لیٹ کر سو گئے حتی کہ خراٹے جاری ہو گئے، پھر مؤذن آیا اور اس نے آپ ﷺ کو نماز کی اطلاع دی، آپ ﷺ اس کے ساتھ نماز کے لیے تشریف لے گئے، اور آپ نے نماز پڑھی، وضو نہیں فرمایا سفیان کہتے ہیں کہ ہم نے عمرو سے کہا، کچھ لوگ کہتے ہیں کہ نیند کا اثر صرف رسول اللہ ﷺ کی آنکھ پر ہوتا ہے، دل پر نہیں ہوتا، عمرو نے جواب دیا، میں نے عبید بن عمیر کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انبیاء کے خواب وحی ہوتے ہیں، پھر استدلال میں انھوں نے یہ آیت پڑھی: ''انی اریٰ فی المنا م انی اذبحك'' (میں خواب میں دیکھ رہا ہوں کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں)

مقصد ترجمہ وضو کی قسمیں بتلاتے ہیں، ایک وضو مخفف (ہلکا) ہے اور دوسرا مسبغ (تام) تخفیف مختلف طریقوں پر ہو سکتی ہے، تخفیف کے ایک معنی تو وہی ہیں جو سابق میں گزر چکے ہیں، یعنی ایک ایک بار اعضاء کا دھونا، یہ وضو کا ادنیٰ درجہ ہے اور اگر تین تین بار دھویا جائے اور تمام آداب وسنن کی رعایت کی جائے تو اس کا نام وضوء کامل ہوگا، اسی طرح تخفیف کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ دھویا تو تین بار ہی لیکن دلک نہیں کیا، نیز ہلکا وضو، وضوء طعام کو بھی کہہ سکتے ہیں جس میں صرف ہاتھ دھوئے جاتے ہیں، یا وضوء نوم کا نام ہلکا وضو رکھ دیا ہو جس میں صرف ہاتھ اور چہرے کا دھو لینا کافی ہے، بہر کیف امام بخاری نے وضو کی قسمیں فرمادی ہیں، ہلکے وضو کا ذکر حدیث باب میں ہو رہا ہے اور وضو کامل کے لیے دوسرا باب منعقد فرما رہے ہیں۔

روایت ابن عباس امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت دو طرح نقل فرمائی ہے، ایک مختصر اور دوسرے مفصل، مختصر روایت میں صرف اتنا مذکور ہے کہ نبی اکرم ﷺ سوئے یہاں تک کہ خراٹے جاری ہو گئے اور پھر آپ نے بغیر تجدید وضو کے نماز ادا فرمائی، اس مختصر روایت میں تخفیف وضوء کے لیے کوئی اشارہ بھی نہیں ہے اس لیے ترجمۃ الباب کا اس سے کوئی تعلق نہیں؛ بلکہ ترجمہ دوسری مفصل روایت سے متعلق ہے لیکن اس صورت میں اس کا ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ چونکہ بخاری کے استاد علی بن مدینی نے یہ حدیث ایک مجلس میں اسی طریقہ سے سنائی تھی کہ پہلے اس کا ایک ٹکڑا نقل کیا اور پھر تحویل کے بعد پورا واقعہ بیان کر دیا اس لیے امام بخاری نے بھی اس میں اپنی جانب سے کوئی تغیر یا تصرف نہیں فرمایا بلکہ پوری حدیث نقل کی، ورنہ یہ بھی ممکن تھا کہ مقصد کے مطابق اس میں سے الفاظ لے لیتے اور باقی چھوڑ دیتے۔

ثم حدثنا به سفيان الخ علی بن مدینی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ تو سفیان نے اس طرح بیان کیا تھا، پھر دوسری مرتبہ اس طرح مفصل واقعہ سنایا، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ اپنی خالہ میمونہ کے یہاں رات گزاری، آپ ﷺ

اٹھے اور مختصر سا وضو کیا، پھر لیٹ رہے اور اس کے بعد جب رات کا تھوڑا سا حصہ باقی رہ گیا، پھر اٹھے اور پورا وضو کیا وہ پورا وضو ہلکا تھا، ایک پرانا مشکیزہ کھونٹی پر لٹکا دیا تھا تا کہ ہوا کے اثر سے پانی ٹھنڈا ہوتا رہے، اس مشکیزہ سے پانی لے کر وضو فرمایا۔

"یُخَفِّفُهُ عَمْرٌو وَيُقَلِّلُهُ" تخفیف اسباغ کے مقابل ہے، اس میں کیفیت کی طرف اشارہ ہے اور تقلیل تکثیر کے مقابل ہے، اس سے کمیت مراد ہے، یعنی پانی کے خرچ کے اعتبار سے تخفیف ہے اور مراتِ غسل کے اعتبار سے تقلیل، ابن منیر نے کہا کہ "یخفف" کا ترجمہ یہ ہے کہ ملا نہیں، لیکن ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ دلک کہاں سے نکال دیا گیا ہے۔

ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب آپ ﷺ کھڑے ہو گئے تو میں ہلکا وضو کر کے بائیں جانب کھڑا ہو گیا، آپ نے مجھے اپنی داہنی جانب لے لیا، دوسری روایتوں میں اس کی تصریح ہے کہ آپ نے پشت کے پیچھے سے گھما کر داہنی جانب لیا تھا، ابن بطال کو سوجھی کہ اس حدیث میں امام اعظمؒ پر رد ہے کیونکہ ان کے یہاں ایک مقتدی پیچھے کھڑا ہوتا ہے مگر کوئی پوچھے کہ امام اعظمؒ کا یہ مسلک کہاں لکھا ہے؟ امام صاحب تو بالکل برابر کھڑا کرتے ہیں، امام محمدؒ تو ذرا پیچھے کے لیے کہتے بھی ہیں اس طرح پر کہ مقتدی کا پنجہ امام کی ایڑی کے محاذ میں رہے، ہدایہ میں اسی حدیث ابن عباس کو مستدل قرار دیتے ہوئے برابر میں کھڑا ہونے کی بات نقل کی گئی ہے۔

ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آپؐ نماز سے فارغ ہو کر کروٹ پر لیٹ گئے اور جب بلالؓ نے درِ اقدس پر حاضر ہو کر نماز کے لیے بلایا اس وقت آپ ﷺ سنتوں سے فارغ ہو کر آرام فرما رہے تھے، اسی حالت میں اٹھ کر بلا تجدید وضو، نماز کے لیے تشریف لے گئے۔

انبیاء کی نیند کا حکم

قلنا لعمرو الخ عمرو سے کہا گیا، ایک تو آپ یہ بیان کرتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ سو گئے تھے اور علامت یہ کہ خراٹا جاری ہو گیا تھا، دوسرے آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے دوبارہ وضو نہیں فرمایا، اس کی وجہ یہ تو نہیں جو لوگوں میں مشہور ہے کہ آپ ﷺ کے نوم کا اثر قلب پر نہ ہوتا تھا اور جب قلب بیدار رہے گا تو تمام اعضاء جسم کو اپنے اپنے بارے میں احساس رہے گا اور خروج ریح کے اندیشہ سے جو وضو ٹوٹ جانے کا حکم لگتا تھا وہ نہ لگے گا۔

عمرو نے جواب دیا میں نے عبید بن عمیر سے سنا ہے کہ انبیاء کے خواب وحی کے حکم میں ہیں، اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء کا خواب وحی کے حکم میں ہوتا ہے اور وحی کی وعی اور حفاظت، قلب کی بیداری پر موقوف ہے کیونکہ وحی قلب پر آتی تھی، فرمایا گیا: "نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ عَلٰى قَلْبِكَ". جبریل امین نے اسے تمہارے قلب پر نازل کیا، اگر قلب بیدار نہ ہوگا تو پھر وحی کی وعی اور حفاظت نہ ہو سکے گی اور اس صورت میں وہ احکام خداوندی کا مدار بھی نہیں ہو سکتی، لیکن چونکہ انبیاء کا خواب وحی کے حکم میں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ انبیاء کا قلب خواب میں بھی بیدار رہتا ہے اور جب قلب بیدار رہتا ہے تو محض نوم کی وجہ سے نقض وضو کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، البتہ اگر خروج ریح ہو تو وضو جاتا رہے گا، یہی وجہ ہے کہ کبھی کبھی

نوم کے بعد وضو فرمایا گیا، غرض وہاں کا مدارِ نقض نیند کی حالت میں حقیقی خروج ہے، نہ کہ صرف مظنۂ خروج، خوب سمجھ لیں۔

پھر عمرو نے اس کی تائید میں "اِنِّیْ اَریٰ فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ" پیش فرمایا کہ میں نے خواب دیکھا ہے کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں، یعنی اگر انبیاء کرام کا خواب وحی کے حکم میں نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام خواب کی بنا پر ذبح کے لیے اقدام نہ فرماتے کیونکہ وحی کے بغیر یہ اقدام حرام تھا۔

خواب ابراہیم پر ایک اشکال یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کے بارے میں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ آپ صرف ایک بار کے خواب سے اس اقدام پر تیار نہیں ہوئے بلکہ تین مرتبہ پے در پے خواب دیکھنے کے بعد آپ نے عمل کیا، اگر خواب کی حیثیت وحی کی ہوتی تو حضرت ابراہیم علیہ السلام پہلی ہی مرتبہ کے خواب پر عمل فرماتے جب کہ آپ کی شان قرآن کریم میں بیان کی گئی ہے:"**وابراهيم الذى وفّٰى**" (پارہ ۱۱/ رکوع ۷)۔ اور ابراہیم جنھوں نے وعدہ پورا کر دکھایا۔ آیت کریمہ میں ارشاد ہے کہ جو باتیں ابراہیم سے مطلوب تھیں وہ انھوں نے کر دکھائیں اور یہاں کوتاہی نظر آتی ہے (معاذ اللہ) لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس طرح غیر پیغمبروں کے خواب کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک وہ جس میں حقیقت صاف نظر آ جاتی ہے اور دوسرے وہ جس میں حقیقت سامنے نہیں آتی، بلکہ صرف مثال دکھا دی جاتی ہے جس سے تمثیلِ حقیقت منظور ہوتی ہے، ایسے خوابوں میں تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح پیغمبروں کے خواب بھی دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ جن کے بارے میں حدیث میں فرمایا گیا ہے: "**کان لا یریٰ رؤیا الا جاءت مثل فلق الصبح**" (بخاری جلد ۱/ صفحہ ۳) آپ جو خواب دیکھتے تھے وہ سپیدۂ صبح کی طرح سامنے آ جاتا تھا۔

اور دوسری قسم کے وہ خواب ہیں جن میں حقیقت معین نہیں ہوتی، مثلاً یہی خواب ابراہیمی ہے، جس میں فرمایا گیا ہے کہ بیٹے کی قربانی کرو، یہ بات خود سمجھ میں نہیں آتی کہ خداوند قدوس بیٹے کی قربانی کا حکم دیں، شبہ یہ تھا کہ آیا واقعۃً بیٹے کا ذبح کرانا منظور ہے یا اس سے کسی دوسری طرف اشارہ ہے، لیکن جب دوسرے اور تیسرے دن بھی یہی دیکھا تو یقین ہو گیا اور قربانی کے لیے تیار ہو گئے، لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جو شبہ درپیش تھا وہ اپنی جگہ بالکل درست تھا، اسی لیے جب وہ تعمیل ارشاد کے لیے تیار ہو گئے تو بیٹے کے بجائے مینڈھے کی قربانی کرائی گئی۔

عمرو کے اس استدلال سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انبیاء کرام کے خواب وحی کے حکم میں ہوتے ہیں اور وحی کے لیے تیقظ اور ہوشیاری کی ضرورت ہے، اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نیند کا اثر انبیاء کرام کی صرف آنکھوں پر ہوتا ہے دل پر نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام وحی منامی کے باعث ایک ایسے اقدام کے لیے تیار ہو گئے جس میں بظاہر قتل نفس بھی ہے، اور قطع رحم بھی، نیز حضرت اسماعیلؑ نے سنکر یہ فرمایا کہ ابّا جان! آپ کو خواب میں جس بات کا حکم ہوا ہے اسے کر گزرئیے، انھوں نے یہ عرض نہیں کیا کہ ابا یہ خواب کی باتیں ہیں اور آپ یہ خیال فرما رہے ہیں کہ آپ کو

میرے ذبح کرنے کا حکم ہو رہا ہے۔　　　واللہ اعلم

[۶] بَابُ إِسْبَاغِ الْوُضُوْءِ

وَقَدْ قَالَ ابْنُ عُمَرَؓ إِسْبَاغُ الْوُضُوْءِ الْإِنْقَاءُ

(۱۳۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ مُوْسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللهُ عنه أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُوْلُ دَفَعَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ مِنْ عَرَفَةَ حَتّٰى إِذَا كَانَ بِالشِّعْبِ نَزَلَ فَبَالَ ثُمَّ تَوَضَّأَ وَلَمْ يُسْبِغِ الْوُضُوْءَ فَقُلْتُ الصَّلٰوةَ يَا رَسُوْلَ اللهِ فَقَالَ الصَّلٰوةُ أَمَامَكَ فَرَكِبَ فَلَمَّا جَاءَ الْمُزْدَلِفَةَ نَزَلَ فَتَوَضَّأَ فَأَسْبَغَ الْوُضُوْءَ ثُمَّ أُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ ثُمَّ أَنَاخَ كُلُّ إِنْسَانٍ بَعِيْرَهُ فِيْ مَنْزِلِهٖ ثُمَّ أُقِيْمَتِ الْعِشَاءُ فَصَلّٰى وَلَمْ يُصَلِّ بَيْنَهُمَا. (آئندہ: ۱۸۱، ۱۶۶۷، ۱۶۶۹، ۱۶۷۲)

ترجمہ باب، وضو کا پورا کرنا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ارشاد ہے کہ وضو کا پورا کرنا بدن کا صاف کرنا ہے، کریب مولیٰ ابن عباسؓ حضرت اسامہ بن زیدؓ سے راوی ہیں، انہوں نے اسامہؓ کو یہ کہتے سنا کہ رسول اللہ ﷺ عرفات سے لوٹے حتی کہ جب گھاٹی میں پہنچے تو آپ اترے اور پیشاب کیا پھر وضو فرمایا اور پورا وضو نہیں کیا، میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! نماز کا ارادہ ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نماز کی جگہ تمہارے آگے ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ سوار ہوئے پھر جب مزدلفہ پہنچے تو وضو فرمایا اور پورا پورا وضو فرمایا، پھر نماز کے لیے اقامت کہی گئی اور آپ ﷺ نے مغرب کی نماز پڑھی، پھر ہر انسان نے اپنا اونٹ اپنے ٹھکانے میں بٹھا دیا، پھر عشاء کے لیے اقامت ہوئی اور آپ ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی اور ان کے درمیان کوئی نماز نہیں پڑھی۔

اِسباغ کے معنی وضوء مسبغ اس وضو کا نام ہے جس وضو میں تمام آداب وسنن اور فرائض کی رعایت ہو، یعنی مرات کے اعتبار سے تثلیث اور عمل میں ترتیب وموالات وغیرہ، حضرت ابن عمرؓ نے اسباغ کی تفسیر انقاء سے فرمائی ہے، یہ تفسیر باللازم ہے کیونکہ تین بار دھونے کے لیے انقاء اور صفائی لازم ہے، لیکن اگر تین بار سے بھی انقاء نہ ہو سکے تو سمجھو کہ وضو تام اور مسبغ نہیں ہوا، اسی لیے حضرت ابن عمرؓ پیروں کو سات بار دھویا کرتے تھے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب عام احوال میں ننگے پیر رہنے کے عادی تھے، اس لیے پیروں کا دوسرے اعضاء کے مقابلہ پر زیادہ گندا ہونا یا کم از کم میلا ہو جانا ایک طبعی چیز ہے، چنانچہ انقاء اور صفائی کے لیے حضرت ابن عمرؓ کا پیروں کے سلسلہ میں سات بار دھونے کا عمل منقول ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کی اس لازمی تفسیر کا ایک فائدہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسراف سے بچنے کی طرف اشارہ ہو کیونکہ

جب تین بار سے زیادہ دھویا جائے گا تو پانی بھی لازمی طور پر زیادہ خرچ ہوگا، بخاری نے ابن عمرؓ کی یہ تفسیر نقل کر کے بتلا دیا کہ مقصد انقاء اور صفائی ہے، تکرار اتنا نہ ہونا چاہئے کہ اسراف کی حد میں پہنچ جائے۔

نیز اس تفسیر میں دلک کے استحباب یا مندوبیت کا اشارہ بھی ممکن ہے، کیونکہ دلک سے صفائی زیادہ پیدا ہوتی ہے۔ امام مالک دلک کو ضروری اور حنفیہ مستحب مانتے ہیں، اس اشارہ سے بھی دلک یعنی ملنے کا صرف مندوب ہونا ہی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

جمع بین المغرب والعشاء

اسامہؓ بن زید فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ عرفات[1] سے چلے تو راستہ میں درّہ کوہ پر اترے اور پیشاب فرمایا پھر مختصر سا وضو کیا، اسامہؓ نے پوچھا کیا نماز پڑھیں گے؟

اسامہؓ کے اس سوال سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ نے وضو کو ہلکا فرمایا تھا لیکن وہ ناتمام نہ تھا کہ بعض اعضاء چھوڑ دیے ہوں، ورنہ ناتمام وضو کے بارے میں تو یہ خیال نہیں ہوسکتا کہ آپ ﷺ اس سے نماز پڑھیں گے، اسی طرح حضرت اسامہؓ کے اس سوال سے ان حضرات کی بھی تردید ہوگئی جو یہاں توضی سے استنجاء مراد لے رہے ہیں، اس سوال پر آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ نماز کی جگہ یہاں نہیں ہے، آگے آرہی ہے، معلوم ہوا کہ اس دن مغرب کی نماز راستہ میں پڑھیں، عرفات میں ادا نہ ہوگی، کیونکہ آپ ﷺ نے الصلوٰۃ امامك فرمایا ہے، حالانکہ عرفات سے واپسی غروب کے وقت ہوئی ہے۔ پھر راستہ میں بھی آپ ﷺ نے نزول فرمایا اور پیشاب کے بعد وضو بھی کیا ہے، اگر نماز ہو جاتی تو موخر نہ فرماتے۔

یہی امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ یوم عرفہ میں مغرب کی نماز کا وقت بدل جاتا ہے حتی کہ اگر کوئی مغرب کے وقت مزدلفہ میں بھی پہنچ گیا تو اسے نماز پڑھنا درست نہیں ہے، بلکہ مغرب کی نماز اس دن عشاء کے ساتھ ہوگی، امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی مجبوری پیش آجائے کہ یہ مزدلفہ نہ جا سکتا ہو، مثلاً سواری تھکی ہوئی ہے اور بغیر سواری کے یہ چل نہیں سکتا تو اس مجبوری کی حالت میں یہ مغرب کی نماز عرفات میں یا راستہ میں پڑھ سکتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مجبوری بھی ضرورت نہیں بلکہ وہ مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کو بہتر مانتے ہیں، اگر کسی نے مغرب کی نماز عرفات میں پڑھ لی تو ادا ہو جائے گی غایت سے غایت خلاف اولیٰ ہوگی۔

امام اعظمؒ کے یہاں ایسی صورت میں نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ طلوع فجر سے پہلے ان کے نزدیک اس کا قضا کر لینا ضروری ہے، کیونکہ عرفہ کے دن نماز کا وقت بدل گیا ہے اور اس دن غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنا قبل از وقت ہے، اس لیے اعادہ کرے، البتہ اگر عشاء کا وقت ہی گزر گیا تو اعادہ ضروری نہیں، کیونکہ جب تک جمع کا امکان تھا اس وقت تک

---

[1] عرفہ ذی الحجہ کی نویں تاریخ کا نام ہے، اس اعتبار سے یہاں مضاف لفظ یوم محذوف ہے، ترجمہ اس طرح کریں گے کہ یوم عرفہ میں عرفات سے لوٹے، لیکن بعض اہل لغت کے نزدیک عرفہ، عرفات کو بھی کہتے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔ ۱۲ (افادات شیخ)

اعادہ کا حکم رہا اور جب امکان ختم ہو گیا تو اعادہ بیکار رہے گا، تفصیلی بحث ان شاء اللہ کتاب الحج میں آئے گی۔

"فلما جاءَ" پھر جب آپ ﷺ مزدلفہ میں پہنچے تو دوبارہ وضو فرمایا اور یہ کامل وضو تھا، پھر نماز قائم کی گئی، پہلے مغرب کی نماز ادا کی گئی اور پھر عشاء کی، درمیان میں نوافل ادا نہیں کئے گئے، چنانچہ مولانا جامی نے "کتاب المناسك" میں تصریح فرمائی ہے کہ مزدلفہ میں جہاں مغرب وعشاء کو جمع کیا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ درمیان میں سنن ونوافل نہیں ہیں۔

ترجمہ ثابت ہو گیا کہ آپ ﷺ نے مزدلفہ پہنچ کر کامل وضو فرمایا، اس سفر میں آپ نے دوبار وضو فرمایا ہے: ایک وضو آپ کی عادت مبارکہ کے مطابق تھا، آپ کی عادت تھی کہ بیت الخلاء سے آنے کے بعد وضو فرمایا کرتے تھے، دوسرا وضو نماز کے لیے تھا اور یہ کامل تھا، حنفیہ کے نزدیک وضو علی الوضوء مستحب ہے بشرطیکہ درمیان میں کوئی عبادت ادا کی گئی ہو یا دونوں وضو کے درمیان فصل ہو گیا ہو، یہاں فصل ظاہر ہے کیونکہ ایک وضو راستہ میں ہے اور ایک مزدلفہ میں، پھر پیغمبر ﷺ کے معمولات کے لحاظ سے یہ بات بھی قرین قیاس ہے کہ درمیان میں کوئی نہ کوئی طاعت ادا کی گئی ہوگی اور کم از کم ذکر اللہ تو ہوا ہی ہوگا اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ راستہ میں وقت بھی تنگ تھا اور پانی بھی کم تھا اس لیے ہلکا وضو فرمایا، پھر جب مزدلفہ میں آئے تو پانی اور وقت دونوں میں گنجائش تھی اس لیے وضو کی تجدید فرمالی۔ اس روایت سے ثابت ہو گیا کہ وضوء کی دو قسمیں ہیں ایک وضو خفیف جس میں فرض پر اکتفا ہو اور دوسرے کامل جس میں پورے آداب کی رعایت ہو۔

"ثم اناخ الخ" یہاں مغرب اور عشاء کی نمازوں کے درمیان سامان اتارنے کا عمل کیا گیا ہے اور نافلہ ادا نہیں کیا گیا، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں کے لیے ایک اذان اور ایک اقامت ہوگی، لیکن اگر درمیان میں کچھ فاصلہ ہو گیا ہو تو تجدید اقامت کا عمل ہوگا، چنانچہ جن روایات میں دو اقامتوں کا ذکر ہے، وہ اسی محمل پر اتاری گئی ہیں۔

[۷] بَابُ غَسْلِ الْوَجْهِ بِالْيَدَيْنِ مِنْ غَرْفَةٍ وَّاحِدَةٍ

(۱۴۰) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُبْنُ عَبْدِ الرَّحِيْمِ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْسَلَمَةَ الْخُزَاعِيُّ مَنْصُوْرُبْنُ سَلَمَةَ قَالَ اَخْبَرَنَا ابْنُ بِلَالٍ يَعْنِيْ سُلَيْمَانَ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّهُ تَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهُ اَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَتَمَضْمَضَ بِهَا وَاسْتَنْشَقَ ثُمَّ اَخَذَ غَرْفَةً مِّنْ مَاءٍ فَجَعَلَ بِهَا هٰكَذَا اَضَافَهَا اِلٰى يَدِهِ الْاُخْرٰى فَغَسَلَ بِهَا وَجْهَهُ ثُمَّ اَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ الْيُمْنٰى ثُمَّ اَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَغَسَلَ بِهَا يَدَهُ الْيُسْرٰى ثُمَّ مَسَحَ بِرَاسِهِ ثُمَّ اَخَذَ غَرْفَةً مِنْ مَّاءٍ فَرَشَّ عَلٰى رِجْلِهِ الْيُمْنٰى حَتّٰى غَسَلَهَا ثُمَّ اَخَذَ غَرْفَةً اُخْرٰى فَغَسَلَ بِهَا رِجْلَهُ الْيُسْرٰى ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ .

ترجمہ باب، ایک ہاتھ سے چلو لے کر دونوں ہاتھوں سے چہرہ کا دھونا، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے وضو کیا تو اپنا منہ دھویا، پانی کا ایک چلو لیا، پھر اس سے مضمضہ اور استنشاق کیا، پھر پانی کا ایک چلو لیا اور اس سے اس طرح کیا یعنی اپنا دوسرا ہاتھ اس کے ساتھ ملایا اور اس سے منہ دھویا، پھر پانی کا ایک چلو لیا اور اس سے داہنا ہاتھ دھویا، پھر پانی کا ایک چلو لیا اور اس سے اپنا بایاں ہاتھ دھویا پھر سر کا مسح کیا، پھر پانی کا ایک چلو لیا اور اس سے داہنے پیر پر آہستہ آہستہ چھڑ کا حتی کہ اس کو دھولیا، پھر دوسرا چلو لیا اور اس سے بایاں پیر دھویا، پھر ابن عباس نے کہا کہ میں نے اسی طرح رسول اکرم ﷺ کو وضو فرماتے دیکھا ہے۔

مقصد ترجمہ منہ دھونے کے سلسلے میں جو روایات عام طور پر منقول ہوئی ہیں ان میں دو ہاتھوں کے استعمال کا تذکرہ ہے، اس طرح پر یہ احتمال قرین قیاس تھا کہ جس طرح ناک میں پانی اور کلی کے وقت اول سے آخر تک ایک ہاتھ کا استعمال ہوتا ہے اسی طرح منہ دھونے کے سلسلے میں بھی شروع سے آخر تک دونوں ہاتھوں کا استعمال ہو۔ اس لیے امام بخاریؒ نے ابن عباس کی یہ روایت نقل فرمادی کہ کلی اور ناک میں پانی کے استعمال کے وقت تو واقعۃً ایک ہی ہاتھ کا استعمال مسنون ہے یعنی پانی بھی ایک ہی ہاتھ میں لیا جائے گا اور کلی کرتے وقت یا ناک میں پانی داخل کرتے وقت بھی ایک ہاتھ کو کام میں لایا جائے، لیکن منہ دھونے کے سلسلے میں مسنون یہ ہے کہ پانی تو ایک ہی ہاتھ سے لیا جائے لیکن منہ دھویا جائے تو داہنے ہاتھ کے ساتھ بایاں ہاتھ بھی لگایا جائے۔ نیز ایک روایت میں: "انه ﷺ كان يغسل وجهه بيمينه" کے الفاظ بھی منقول ہوئے ہیں، یعنی سرکار رسالت مآب ﷺ منہ دھوتے وقت داہنے ہاتھ سے غسل وجہ کا عمل فرماتے تھے، امام بخاری نے ترجمہ منعقد فرما کر بتلادیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اسی لیے ترجمہ میں دو جز ہیں، ایک تو "غسل الوجه باليدين" یعنی منہ دھوتے وقت دونوں ہاتھوں کا استعمال اور دوسرے "من غرفة واحدة"[1] یعنی ایک چلو پانی سے، اس ترجمہ سے معلوم ہو گیا کہ جس روایت میں صرف یمین یعنی داہنے ہاتھ کا ذکر ہے وہ ضعیف ہے اور اگر صحیح بھی مان لیں تو صرف بیان جواز کے لیے ہے، ورنہ اس سلسلہ میں مسنون طریقہ چلو بھر پانی کو دونوں ہاتھوں سے استعمال کرنا ہے۔

حدیث باب روایت میں آیا ہے کہ آپ ﷺ نے وضو فرمایا، پھر اس کی تفصیل بیان کی، چہرہ دھویا تو اس کے لیے ایک چلو پانی لے کر پہلے مضمضہ اور استنشاق کا عمل کیا، پھر غسل وجہ فرمایا، معلوم ہوا کہ مقصد چہرہ دھونا ہے، لیکن چونکہ مضمضہ اور استنشاق اس کے لوازم میں سے ہیں اس لیے ان کا بھی ذکر ساتھ ہی کر دیا گیا، کیونکہ کسی بھی چیز کے لوازم اسی کے ساتھ شمار کیے جاتے ہیں، پھر ارشاد ہوا کہ چہرہ دھونے کے لیے آپ ﷺ نے ایک چلو پانی لیا

[1] "غرفة" اگر مفتوح الغین ہے تو اس کے معنی "چلو لینے" کے ہیں اور بضم الغین چلو بھر پانی کو کہتے ہیں، اہل عرب ایک ہاتھ سے پانی لینے کو اغتراف یا غرفۃ بالفتح بولتے ہیں اور دونوں ہاتھوں سے پانی لینے کے لیے حفنہ کہتے ہیں، اردو میں ان دونوں کے لیے علی الترتیب، چلو اور لپ، کے الفاظ مستعمل ہیں، بعض اہل لغت جیسے ابو معمر غرفہ اور غرفہ میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ ۱۲ (افادات شیخ)

اور دھوتے وقت پھر دوسرا ہاتھ بھی اسی کے ساتھ ملایا، ترجمہ کا ثبوت اس جز سے ہو رہا ہے، آگے پھر تفصیل ہے کہ اس کے بعد آپ نے اپنا داہنا اور پھر بایاں ہاتھ دھویا، اس کے بعد سر کا مسح فرمایا، پھر پیر دھونے کے لیے ایک چلو پانی لیا اور اسے پیروں پر چھڑکا، چھڑکنے کا مفہوم یہ ہے کہ پانی پیروں پر ڈالتے جاتے ہیں اور اسے پھیلاتے جاتے ہیں تا اینکہ پورا قدم مبارک بھیگ گیا، اسی طرح بایاں قدم مبارک دھویا۔ اس کے بعد ابن عباسؓ نے کہا کہ میں نے تمہیں یہ حضور ﷺ کے وضو کی تعلیم دی ہے، اس حدیث میں تعداد اور مرات سے بحث نہیں، بلکہ یہاں تو ابن عباس کے پیش نظر ترتیب و موالاۃ اور امام بخاریؒ کے پیش نظر ترجمہ کے دو اجزاء ہیں، مرات اور تعداد کے لیے دوسری حدیثیں آ رہی ہیں۔

[۸] بَابُ التَّسْمِيَةِ عَلىٰ كُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ الْوِقَاعِ

(۱۴۱) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِى الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِىَ اللّٰهُ عنه يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَوْ اَنَّ اَحَدَ كُمْ اِذَا اَتٰى اَهْلَهٗ قَالَ بِسْمِ اللهِ اَللّٰهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَارَزَقْتَنَا فَقُضِىَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ لَمْ يَضُرَّهٗ. (آئندہ ۳۲۷۱، ۳۲۸۳، ۵۱۶۵، ۶۳۸۸، ۷۳۹۶)

ترجمہ باب، بسم اللہ ہر حال میں مطلوب ہے، حتی کہ جماع سے قبل بھی خدا کے نام سے آغاز مستحب ہے۔ ابن عباسؓ نے نبی اکرم ﷺ تک حدیث پہنچاتے ہوئے بیان کیا کہ آپ ﷺ نے فرمایا، جب تم میں سے کوئی اپنی بیوی کے پاس جاتے وقت یہ کہہ لے: "بسم اللّٰھم جنبنا الشیطان وجنب الشیطان مارزقتنا" (اللہ کے نام سے، اے اللہ ہمیں شیطان سے محفوظ رکھ اور اس کو بھی شیطان سے دور رکھ جو تو ہمیں عنایت فرمادے) پھر ان دونوں کو کوئی اولاد نصیب ہو تو شیطان اسے نقصان نہ پہنچا سکے گا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد ظاہر ہے کہ امام بخاریؒ وضو کے شروع کرتے وقت تسمیہ کا اثبات کرنا چاہتے ہیں خواہ اس تسمیہ کا کوئی بھی درجہ ہو، لیکن وضو کے شروع میں تسمیہ کے بارے میں جتنی روایات منقول ہوئی ہیں ان میں کوئی روایت بھی شرط بخاری پر نہیں اور شرط بخاری تو درکنار صحت کے درجہ میں بھی نہیں پہنچتیں، امام احمد کا اس بارے میں ایک ارشاد ترمذی میں موجود ہے " لاعلم فی ھذا الباب حدیثاً صحیحاً " اس باب میں کسی صحیح حدیث کا مجھے علم نہیں ہے لیکن اس کے باوجود امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ تسمیہ واجب ہے یعنی اگر عمداً تسمیہ ترک کر دیا تو وضو ہی نہ ہوگا، گویا کوئی روایت تو صحیح نہیں ہے لیکن تعدد طرق کی بنا پر قابل استدلال ہیں اور اس کی رعایت اہم ہے، اس لیے انھوں نے وجوب کا قول کیا، داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک ہے اور ہمارے یہاں شیخ ابن ہمامؒ بھی وجوب کے قول میں متفرد ہیں، لیکن شیخ ابن ہمامؒ کے شاگرد علامہ قاسمؒ نے جو بلند پایہ متکلم اور جلیل القدر محدث و عالم ہیں فرمایا ہے کہ ہمارے شیخ کے تفردات حجت نہیں، بہرکیف جب امام بخاری کو کوئی روایت اپنی شرط پر نہ ملی تو انھوں نے تسمیہ کے اثبات کے لیے ایک نئی

راہ نکالی جو امام کی دقت نظر کی ایک واضح دلیل ہے۔

فرماتے ہیں کہ تسمیہ تو ہر حال میں مطلوب ہے، انسان پر مختلف حالات آتے ہیں اور ان تمام حالات میں تسمیہ رکھا گیا ہے، اوران ہی حالات میں ایک حالت جماع کی بھی ہے، جماع کی حالت ایسی ہے کہ اس میں مختلف وجوہ کی بنا پر ذکر اللہ نہ کرنا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ برہنگی کی صورت ہے اور خالص قضاء شہوت کا شغل ہے، ایسی حالت میں بہ ظاہر اللہ کا نام لینا اچھا نہیں معلوم ہوتا، لیکن اسلام میں اس حالت کے لیے بھی ایک الگ تسمیہ ہے، جب اس حالت میں بھی تسمیہ مطلوب ہوا تو وضو کے اندر بدرجہ اولیٰ ہونا چاہئے کیونکہ وضو خود بھی عبادت ہے اور ایک بڑی عبادت کا مقدمہ بھی ہے، اس صورت سے امام بخاری نے وضو میں تسمیہ ثابت فرمایا۔

یہاں ''التسمیه علی کل حال'' فرمایا گیا ہے ''البسملة علی کل حالٍ'' نہیں فرمایا، تسمیہ اللہ کا نام لینے کو کہتے ہیں اور اس میں عموم ہے، اللہ کا نام لینے کی مختلف صورتیں ہیں اور ہر حال کے لیے موقع اور محل کے مناسب تسمیہ منقول ہے۔

جماع کا تسمیہ کیا ہے؟ ارشاد ہوتا ہے کہ تم میں سے جب کوئی اپنی بیوی کے پاس جائے تو جانے سے پہلے یہ کہے کہ اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں، اے اللہ اس نام کی برکت سے اس عمل میں شیطان کی شرکت نہ ہونے پائے، روایات میں آتا ہے کہ جب کوئی شخص بغیر تسمیہ اور ذکر اللہ کے قربان کرتا ہے تو شیطان ملعون عضو میں لپٹ کر اندر پہنچ جاتا ہے اور رحم کو گندہ کر دیتا ہے، اور تسمیہ کی برکت سے حفاظت ہو جاتی ہے اس حالت کے لیے جو تسمیہ ہے وہ یہ ہے کہ اے اللہ ہم سے اور اس بچہ سے جو ہمارے لیے مقدر ہے شیطان لعین کو دور فرما، اس کی برکت یہ ہوگی کہ اگر اس قربان سے کوئی بچہ مقدر ہے تو شیطان اسے گمراہ نہ کر سکے گا یہ مطلب نہیں کہ وہ بیمار نہ ہوگا، بلکہ شیطان کا اصل کام گمراہ کرنا ہے وہ اپنے کام میں کامیاب نہ ہو سکے گا، برہنگی کی حالت میں شیطان کو چھیڑ خانی کا زیادہ موقعہ ملتا ہے، روایات میں آتا ہے کہ جہاں تم قضائے حاجت کرتے ہو وہاں شیاطین کا اجتماع رہتا ہے، کیونکہ انہیں گندگی سے طبعی مناسبت ہے، جیسا کہ مساجد میں ملائکہ کا ہجوم رہتا ہے کہ انہیں پاکیزگی سے طبعی انس ہے، لیکن چونکہ اسلام نے انسان کو ہر حالت میں شیاطین سے بچنے کی تدابیر تعلیم فرمائی ہیں اس لیے ایک تسمیہ ایسی حالت کا بھی فرمادیا گیا، روایات میں آتا ہے کہ بسم اللہ شیاطین اور عورات بنی آدم (بنی آدم کے جسم کے وہ حصے جنہیں چھپانے کا حکم ہے) کے درمیان حائل ہے، پھر جب ہر حالت میں تسمیہ مطلوب ہے تو وضو کے لیے بدرجہ اولیٰ اس کی ضرورت ثابت ہوگئی، چنانچہ فقہاء نے تو ابتداء وضو میں تسمیہ کے ساتھ تعوذ کو بھی لکھا ہے۔

امام بخاریؒ نے تسمیہ کا باب غسل وجہ کے ساتھ منعقد فرمایا ہے، بظاہر نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے سب سے پہلے آنا چاہئے تھا، اسی لیے فقہاء پہلے تسمیہ کا ذکر کرتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ وضو کے فرائض چار ہیں اور ان میں چہرے

کا دھونا اولین فریضہ ہے، اسی مناسبت سے امام بخاری نے وضو کا آغاز چہرہ دھونے سے بتلایا اور اس کے بعد فوراً تسمیہ رکھ دیا، مفہوم یہ ہے کہ وضو کے شروع میں تسمیہ کر لینا چاہئے۔

[۹] بَابُ مَايَقُوْلُ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۱۴۲) حَدَّثَنَا اٰدَمُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيْزِ بْنِ صُهَيْبٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً يَقُوْلُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ قَالَ اللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ تَابَعَهُ ابْنُ عَرْعَرَةَ عَنْ شُعْبَةَ وَقَالَ غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ اِذَا اَتَى الْخَلَاءَ وَقَالَ مُوْسٰى عَنْ حَمَّادٍ اِذَا دَخَلَ وَقَالَ سَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ اِذَا اَرَادَ اَنْ يَّدْخُلَ . (آئندہ: ۶۳۲۲)

ترجمہ اس چیز کے بیان میں جو خلاء میں جاتے وقت کہے۔ عبدالعزیز بن صہیب کہتے ہیں، میں نے حضرت انس کو یہ فرماتے سنا ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب بیت الخلا میں داخل ہوتے تو فرماتے: "اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث" (اے اللہ! میں تجھ سے مذکر اور مونث شیاطین سے پناہ مانگتا ہوں) ابن عرعرہ نے شعبہ سے آدم بن ابی ایاس کی متابعت کی ہے اور غندر نے شعبہ سے جو روایت کی ہے اس میں "اذا اتی الخلاء" (جب آپ بیت الخلاء کے لیے آتے) کے الفاظ ہیں اور موسیٰ نے حماد سے جو روایت کی ہے اس میں "اذا دخل" (جب آپ بیت الخلاء کے اندر جاتے) کے الفاظ ہیں اور سعید بن زید نے عبدالعزیز سے "اذا اراد ان یدخل" (جب آپ بیت الخلاء میں جانے کا ارادہ فرماتے) نقل کیا ہے۔

مقصد ترجمہ پچھلے باب میں ہر حال میں تسمیہ کا ذکر آیا تھا اور جس طرح منجملہ ان احوال کے جماع کا تسمیہ ذکر فرمایا، اسی طرح طبعی طور پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بیت الخلاء کی حالت بھی انسان کے ضروری احوال میں شامل ہے، پھر اس کا کیا تسمیہ ہے؟ اسی سوال کے جواب کے لیے امام بخاری نے یہ ترجمہ منعقد فرمادیا کہ اس حال میں بھی تسمیہ ہے اور حال کے مناسب اس کے الفاظ یہ ہیں "اللّٰھم انی اعوذبك من الخبث والخبائث" یہ بات قابل لحاظ ہے کہ یہ الفاظ بیت الخلاء میں جاتے وقت کہے جائیں گے، یا اگر جنگل میں قضاء حاجت کا ارادہ ہے تو اس جگہ بیٹھتے وقت، خاص اس حالت میں مشغول ہونے کے بعد نہیں کہے جائیں گے، اسی مقصد کے لیے امام بخاری نے سعید بن زید کی روایت سے "اذا اراد ان یدخل" کی تصریح نقل فرمائی ہے۔

مناسبت ابواب احکام وضو کے درمیان امام بخاری نے استنجے کے ابواب قائم فرمادیئے ہیں، حالانکہ طبعی ترتیب کا تقاضہ یہ نظر آتا ہے کہ مسائل استنجاء کا ذکر احکام وضو سے پہلے ہونا چاہئے، اس لیے کچھ حضرات کو اعتراض ہوا ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ بے جوڑ ابواب کیسے قائم فرمادیئے، بے ربط ابواب امام بخاریؒ کی شان سے مستبعد

ہیں۔شارحین بخاری میں سے اس اعتراض کی جانب تقریباً تمام شارحین نے توجہ فرمائی ہے۔کرمانی نے بھی یہ اعتراض نقل کیا ہے اور پھر اس کا جواب بھی دیا ہے۔حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے ان کا اعتراض اور جواب دونوں نقل کیے ہیں اور پھر اس پر ناراضگی کا اظہار بھی فرمایا ہے، کرمانی جواب دیتے ہیں کہ بخاری ابواب میں حسن ترتیب کی رعایت نہیں کرتے وہ تو حدیث کے مرد ہیں اور ان کی کوشش کا انتہائی محور احادیث صحیحہ کا یکجا کر دینا ہے، علامہ عینی نے بھی کرمانی کا یہ اعتراض نقل کیا ہے لیکن انھوں نے بہت مختصر راہ اختیار کی ہے اور تنبیہ کی صورت میں یہ کہہ دیا ہے کہ یہ بات درست نہیں ہے، ابواب میں باہمی مناسبت پائی جاتی ہے گو کہیں کہیں تکلف سے بھی کام لینا پڑتا ہے، حافظؒ نے تفصیلی گفتگو کی ہے فرماتے ہیں کہ جب کرمانی کے نزدیک امام بخاری کا مقصد صحیح احادیث کا جمع کر دینا ہے اور کوئی دوسرا مقصد ان کے پیش نظر نہیں ہے تو پھر انہیں جگہ جگہ امام بخاری سے شکایت کیوں ہوتی ہے؟ مثلاً کتاب التفسیر میں وہ امام سے بعض لغات کی تشریح کے سلسلہ میں مناقشہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام کو ان چیزوں سے الجھنا ہی نہیں چاہیے تھا، یہ ان کی کتاب کا موضوع نہیں ہے، پھر حافظ ذرا آگے چل کر کہتے ہیں کہ مجھے کرمانی کی اس بات پر حیرت ہے کیونکہ محدثین کرام میں کسی نے بھی امام بخاریؒ کی طرح ترتیب ابواب میں جانفشانی سے کام نہیں لیا، اسی لئے علماء کا یہ قول ہے کہ امام بخاری کا فقہی مقام معلوم کرنے کے لیے بخاری کے تراجم ابواب کا مطالعہ کرنا چاہئے، اس موقعہ پر بھی گو بادی النظر میں کرمانی کے قول کے مطابق ترتیب معلوم نہیں ہوتی ہے، لیکن ذرا غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے کتاب الصلوۃ کی ترتیب میں پوری پوری دقت نظر سے کام لیا ہے، چنانچہ انھوں نے کتاب الصلوۃ سے پہلے وضو کا ذکر فرمایا کیونکہ وضو نماز کے لیے شرط کی حیثیت میں ہے اور شرط کا مشروط پر مقدم ہونا ضروری ہے، پھر کتاب الوضوء میں بھی سب سے پہلے وضو کے فضائل ذکر فرمائے، اس کے بعد بتلایا کہ وضو کا وجوب یقینی طور پر ٹوٹنے کی صورت میں ہوتا ہے اور وضو کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ پانی عضو تک پہنچ جائے اس سے زیادہ اور کوئی شرط نہیں، نیز یہ کہ اس میں زیادتی کرنا جسے اسباغ کہا جاتا ہے افضل ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص صرف قدر مفروض پر اکتفاء کرتے ہوئے ایک چلو پانی کا استعمال کرے تو یہ بھی بالکل درست ہے، پھر اس کے بعد بتلایا کہ وضو کی ابتداء میں تسمیہ کر لینا بھی مشروع ہے جیسا کہ بیت الخلاء کے وقت کا بھی ایک مخصوص تسمیہ ہے، لیکن درمیان میں استنجے کا ذکر آ گیا تو امام بخاریؒ نے اسی مناسبت سے استنجے کے تمام ابواب یکجا کر دیئے اور ان ابواب کے بعد پھر اصل مقصد کی طرف عود فرمایا کہ وضو میں صرف ایک ایک بار دھونا واجب ہے وغیرہ وغیرہ، اس کے بعد حافظ نے پوری کتاب الوضوء کے ابواب کا باہمی ربط بیان فرمایا ہے اور کرمانی کی مدلل تردید کی ہے۔

حضرت الاستاذ نور اللہ مرقدہ کا ارشاد | یہ ترتیب تو ابن حجر نے قائم کی ہے لیکن ہماری ترتیب جس کا مفصل ذکر "القول الفصیح" میں ہے یہ ہے کہ امام بخاری نے "باب غسل الوجه" کے بعد "باب التسمیہ علی کل حال" منعقد فرما کر یہ تنبیہ فرمائی ہے کہ چہرہ دھوتے وقت تسمیہ کرنا چاہئے، پھر تسمیہ کر لینے سے وضو میں اسباغ کی شان کی طرف بھی اشارہ ہے کیونکہ تسمیہ کے ساتھ شروع کیا گیا وضو پورے جسم کی طہارت

ہے اور بغیر تسمیہ کے کیا گیا وضوء صرف اعضاء وضو کی تطہیر کا حکم رکھتا ہے، پھر چونکہ اس باب میں تسمیہ عند الوقاع کا ذکر آ گیا تھا اور غالب اوقات میں وقاع کے بعد استنجے کی ضرورت ہوتی ہے، اس لیے اس کے بعد ابواب خلاء کی طرف منتقل ہو گئے، دوسری وجہ یہ کہ پچھلے باب میں تسمیہ علی کل حال آیا تھا اور من جملہ احوال کے ایک حال بیت الخلاء کی ضرورت بھی ہے اس لیے اس کا تسمیہ بھی بتلا دیا، پھر جس طرح تسمیہ کے ساتھ وقاع کرنا بچہ کو شیطانی ضرر سے بچالیتا ہے، اسی طرح بیت الخلاء جاتے وقت تسمیہ کا عمل اس کے مستور اعضاء کو شیاطین کے شر سے محفوظ کر دیتا ہے، چنانچہ حدیث میں "ستر مابین اعین الجن وعورات بنی آدم ان یقول بسم اللہ" سے یہ امر ثابت ہے۔ پھر آ گے " باب وضع الماء عند الخلاء" لا رہے ہیں کیونکہ بیت الخلاء کے بعد فوراً صفائی کے لیے پانی کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح آ گے تمام ابواب باہم مربوط ہیں، تفصیل کے لیے "القول الفصیح" کا مطالعہ فرمائیں تو اس سلسلہ میں بہت سی عجیب باتیں معلوم ہوں گی۔

تشریح حدیث اس حدیث سے امام بخاری نے بیت الخلاء کا تسمیہ ذکر فرما دیا، اس میں ذرا تفصیلی بات یہ ہے کہ اگر قضاء حاجت کے لیے بیت الخلاء میں جا رہے ہو تو جانے سے پہلے تعوذ کر لو، اس کے لیے امام بخاریؒ نے متابعت میں " اذا اراد " کی تصریح نقل فرمائی ہے " ادب المفرد " میں امام بخاری نے اپنی سند سے " اذا اراد الدخول " صراحۃً ذکر فرمایا ہے، اور اگر امام بخاریؒ یہ بھی ذکر نہ فرماتے تو ابن ہشام نے مغنی کے باب عاشر میں اس کی تصریح کی ہے کہ کلام عرب میں اذا کے بعد اراد کی تقدیر شائع ذائع ہے، پھر اگر کھلے میدان میں اس کی نوبت آئے تو چونکہ وہاں گندگی نہیں ہوتی اور اس کی وجہ سے وہاں شیاطین کا اجتماع نہیں ہوتا تو بیٹھتے وقت یہ کلمات تعوذ پڑھ لینے چاہئیں، امام مالک کے یہاں بیت الخلاء کے اندر کہنے میں بھی مضائقہ نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ نجاست نیچے جا رہی ہے اور ذکر اوپر "اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ" ۔

[۱۰] بَابُ وَضعِ الْمَاءِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۱۴۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنَا وَرْقَاءُ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ اَبِي يَزِيْدَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم دَخَلَ الْخَلَاءَ فَوَضَعْتُ لَهُ وَضُوْءًا[۱] قَالَ مَنْ وَضَعَ هٰذَا فَاُخْبِرَ فَقَالَ اللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ ۔　(گذشتہ: ۷۵)

ترجمہ باب، بیت الخلاء کے قریب پانی رکھ دینا حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء میں داخل ہوئے تو میں نے آپ کے لیے پانی[۱] رکھ دیا، آپ نے دریافت فرمایا، یہ پانی کس نے رکھا، چنانچہ

---

[۱] وضوء بالضم فعل وضوء کو کہتے ہیں، وَضوء بالفتح پانی اور وِضوء بالکسر ظرف پر بولا جاتا ہے، اس مصرعہ میں ان تینوں کو جمع کر دیا گیا ہے، وَضوء را در وِضوء کردہ وُضوء کن۔ ۱۲ (افادات شیخ)

آپ کو بتلایا گیا، آپ نے دعا دی کہ اے اللہ! اسے تفقہ فی الدین کی نعمت سے نواز دے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح عرب میں استنجاء کا عمل عموماً ڈھیلے سے ہوتا تھا اور پھر وہاں سے الگ ہو کر پانی سے استنجاء کرتے تھے، یہاں دخل الخلاء کی تصریح ہے پہلے باب میں اتی کا لفظ تھا جو میدان اور مکان دونوں کے لیے عام ہے، یہاں دخل آیا ہے جو صرف مکان کے لیے ہی استعمال ہو سکتا ہے، مقصد یہ ہے کہ اس حالت میں پانی نزدیک رکھ لینا یا ساتھ لے جانا دونوں درست ہیں اس سے نہ پانی ناپاک ہوتا ہے اور نہ مکروہ، بلکہ پاک رہتا ہے۔

حدیث میں آیا کہ آپ بیت الخلاء گئے تو ابن عباس نے پانی رکھ دیا، دریافت کیا تو حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے اطلاع دی کہ یہ ابن عباسؓ نے رکھا ہے، آپ نے ابن عباسؓ کی ذکاوت کی داد دیتے ہوئے تفقہ کی دعا دی، ابن عباسؓ کی ذکاوت کا مفہوم یہ ہے کہ اس صورت میں ان کے لیے تین راستے تھے، ایک تو یہ کہ پانی اندر دے آئیں، دوسرے یہ کہ سرے سے پانی ہی نہ دیں اور تیسری صورت یہ کہ پانی بیت الخلاء میں رکھ دیں تا کہ اس کے حصول میں سہولت رہے، دو صورتیں مناسب نہ تھیں، اگر اندر پانی دینے کے لیے جاتے ہیں تو یہ درست نہیں نہیں دیتے تو آپ کو پانی لینے میں تکلیف ہوگی، اس لیے سب سے بہتر صورت یہی تھی کہ دروازے پر پانی رکھ دیں، اس درمیانی صورت کے اختیار کرنے پر آپ نے سمجھ داری کی دعا دی کہ اے اللہ اسے تفقہ فی الدین عنایت فرما۔

[۱۱] بَابُ لَا تُسْتَقْبَلُ الْقِبْلَةُ بِغَائِطٍ اَوْبَوْلٍ اِلَّا عِنْدَ الْبِنَاءِ جِدَارٍ اَوْ نَحْوِهٖ

(۱۴۴) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا ابْنُ اَبِیْ ذِئْبٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ الزُّهْرِیُّ عَنْ عَطَاءِ بْنِ یَزِیْدَ اللَّیْثِیْ عَنْ اَبِیْ اَیُّوْبَ الْاَنْصَارِیِّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا اَتٰی اَحَدُکُمُ الْغَائِطَ فَلَا یَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلَا یُوَلِّهَا ظَهْرَهٗ شَرِّقُوْا اَوْغَرِّبُوْا. (آئندہ: ۳۹۴)

ترجمہ باب، پیشاب یا پائخانہ کے وقت قبلہ کی طرف رخ نہ کیا جائے الا یہ کہ کوئی عمارت ہو جیسے دیوار وغیرہ۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی پائخانہ کے لیے جائے تو قبلہ کا استقبال نہ کرے اور نہ قبلہ کی طرف اپنی پشت ہی کرے، البتہ پورب یا پچھم کی طرف رخ کرنا چاہئے۔

مقصد ترجمہ غائط اور بول کے ساتھ قبلہ کا استقبال (رخ) نہ کیا جائے لیکن اگر قضاء حاجت کرنے والے کے سامنے دیوار یا پردہ وغیرہ کی آڑ ہو تو پھر استقبال واستدبار وغیرہ کا مضائقہ نہیں، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے اور اس میں امام بخاری شوافع اور موالک کی موافقت کر رہے ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر یہ عمل کھلے میدان میں ہو تو استقبال واستدبار دونوں ناجائز ہیں اور اگر بیت الخلاء وغیرہ میں ہو تو وہاں استقبال واستدبار دونوں کی اجازت ہوگی۔

لیکن احناف کا مسلک یہ ہے کہ کھلا میدان ہو یا مکان دونوں کا ایک ہی حکم ہے اور حضرت امام احمد نے استقبال واستدبار میں فرق کیا ہے، فرماتے ہیں کہ استدبار درست ہے خواہ صحراء ہو یا آبادی اور استقبال بہر صورت ناجائز ہے، امام

بخاری نے ترجمہ میں: "الا عند البناء" کی قید لگا کر اپنا مسلک ظاہر فرمادیا اور اشارہ کیا کہ ابوایوب انصاری کی یہ روایت جو احناف کا مستدل ہے اور جس سے بظاہر مطلقاً حرمت ثابت ہوتی ہے مختلف قرائن کی وجہ سے عموم الفاظ کے باوجود اس سے خصوص مراد ہے، اسی لیے امام بخاری حدیث تو لائے ہیں حضرت ابوایوب کی، مگر ترجمہ کو مقید فرمادیا ہے گویا اپنے مذاق کے مطابق حدیث ابوایوب کا مفہوم معین فرمایا ہے۔

بخاریؒ کی عادت ہے کہ دلائل کی روشنی میں وہ جس مسلک کو اپنے نزدیک راجح سمجھتے ہیں اس کے بیان کے لیے کبھی مطلق روایت کو مقید کردیتے ہیں اور کبھی مقید کو مطلق، وہ اس کی پرواہ نہیں کرتے کہ اگر حدیث مطلق ہے تو مقید ترجمہ اس سے کس طرح ثابت ہوگا، کیونکہ ان کے تراجم کی شان عام مصنفین کی نہیں ہے، جن کے یہاں ترجمہ کی حیثیت دعوی کی ہوتی ہے اور حدیث کو اس کے لیے دلیل سمجھا جاتا ہے اور دلیل ودعوی میں مطابقت لابدی ہے، بعض حضرات ترجمہ کو دعوی سمجھ کر بخاری پر اعتراض کرجاتے ہیں، لیکن اگر یہ ذہن نشین کرلیا جائے کہ بخاری کے تراجم بسا اوقات حدیث کی شرح بھی ہوتے ہیں اور اس شرح کے لیے بخاریؒ کے پاس کچھ دلائل ہوتے ہیں تو اس قسم کے اعتراضات ہی پیدا نہ ہوں۔

حدیث وترجمہ کی مطابقت　اصیلی صاحب نسخہ بخاری نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ ترجمہ مقید ہے اور حدیث مطلق ہے دونوں میں کیا مناسبت ہے؟ لیکن ہمیں امام بخاریؒ کے طریق تراجم کے اعتبار سے اس سے بالکل اتفاق ہے، مگر دیکھنا یہ ہے کہ ان میں کیا مناسبت ہے، شارحین بخاری نے مناسبت کے لیے مختلف باتیں پیش کی ہیں۔

(۱) حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک سب سے بہتر اور قوی بات وہ ہے جو اسماعیلی نے بیان کی ہے اور وہ یہ کہ امام بخاریؒ نے حقیقت غائط سے استدلال کیا ہے، غائط لغت عرب میں پست سطح زمین (مکان منخفض) کو کہتے ہیں یعنی زمین کا وہ حصہ جو بیچ میں گہراؤ رکھتا ہو اور ادھر ادھر سے اٹھا ہوا ہو، اہل عرب قضاء حاجت کے لیے جنگل میں ایسی جگہ تلاش کرتے تھے، پھر مجازاً اس کا اطلاق ہر اس جگہ اور مکان پر کیا جانے لگا جو اس مخصوص مقصد کے لیے بنایا گیا ہو، بخاریؒ کا استدلال یہ ہے کہ جب کسی لفظ کے حقیقی معنی بن سکتے ہیں تو انہیں چھوڑ کر مجاز مراد لینا خلاف اصل ہے، کیونکہ اطلاق میں اصل حقیقت ہے اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کی حدیث میں غائط ہی کا لفظ ہے، کنیف کا نہیں ہے اور غائط کے اصل معنی جنگل کی نشیبی زمین کے ہیں۔ معلوم ہوا کہ حضرت ابوایوب انصاری کی حدیث جنگل میں قضاء حاجت کرنے والوں سے متعلق ہے، پھر اس کا قرینہ "اتی" کا لفظ ہے اگر یہاں غائط سے کنیف مراد بھی ہوتا تو اس کے لیے مناسب لفظ "دخل" تھا "اتی" کا لفظ قرینہ ہے کہ جنگل میں قضاء حاجت کرنا مراد ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ حدیث میں: "لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها شرقوا اوغربوا" فرمایا گیا ہے، اس میں چاروں سمتوں کا ذکر ہوا ہے جن میں دو جہتوں پر بیٹھنے کی آزادی ہے اور دو کی ممانعت، یہ خطاب اسی شخص سے ہوسکتا ہے جسے چاروں جہتوں میں بیٹھنے کی قدرت ہو، چاروں جہتوں میں بیٹھنے کی یہ آزادی صرف جنگل ہی میں ہوسکتی

ہے، آبادی میں اس مقصد کے لیے بنائی گئی جگہوں میں عام طور پر قدمچے ہوتے ہیں اور قدمچوں پر بیٹھنے والے کو قدمچوں کی وضع کا پابند ہونا پڑتا ہے اور اسے چاروں جہت میں بیٹھنے کی آزادی نہیں ہوتی اس بنا پر اس کا تعلق ان حضرات سے ہوا جو قضاء حاجت کے لیے صحراء جارہے ہوں۔ اس کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ آبادی میں قضاء حاجت کرنے والے کے سامنے چونکہ عام طور پر دیوار وغیرہ ہوتی ہے اس لیے آبادی میں استقبال واستدبار دراصل اس دیوار کا ہوگا، کعبہ کا نہ ہوگا۔

(۳) تیسرا قرینہ یہ کہ آپ کے ارشاد کے اولین مخاطب اہل عرب ہیں جو قضاء حاجت کے لیے جنگلوں میں جانے کے عادی تھے اور رہائش کے مکانات کے قریب کنیف بنانے کو معیوب سمجھتے تھے، حتی کہ عورتیں بھی اس مقصد کے لیے جنگل کا رخ کیا کرتی تھیں، اس لیے اس ارشاد کا تعلق اہل عرب کی عادت کے مطابق جنگل سے ہوگا، کنیف کا معاملہ تو ان حضرات کے تصور میں بھی نہ تھا کہ اس سے یہ ارشاد متعلق کیا جائے۔

(۴) چوتھی بات جو علامہ کشمیری کے نزدیک سب سے قوی وجہ تخصیص ہے وہ حضرت ابن عمر کی روایت ہے اور محدثانہ مذاق کے اعتبار سے یہ بات درست بھی ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت کے باعث حضرت ابوایوب کی روایت میں تخصیص ہوگئی ہے، ابن عمر کا بیان ہے کہ میں نے حضرت حفصہؓ کی چھت پر سرکار رسالت مآب ﷺ کو اس طرح قضاء حاجت کرتے دیکھا ہے کہ چہرۂ مبارک بیت المقدس کی طرف تھا اور جب بیت المقدس کی طرف رخ ہوگا تو پشت بیت اللہ کی طرف ہو جائے گی، اس روایت سے پشت کرنے کا جواز نکل آیا، اب استقبال کو بھی اس پر قیاس کیا جاسکتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ استقبال استدبار سے زیادہ اہم ہے اس لیے قیاس کرنا درست نہیں ہے تو استقبال کے سلسلہ میں حضرت جابر کا بیان بالکل صاف ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قضاء حاجت کے وقت استقبال واستدبار سے منع فرمایا تھا، لیکن وفات سے ایک سال قبل میں نے دیکھا کہ آپ بیت اللہ کی طرف چہرۂ مبارک کیے ہوئے قضاء حاجت فرمارہے ہیں۔

ان قرائن سے معلوم ہوگیا کہ حضرت ابوایوب کی روایت کا تعلق صحراء سے ہے آبادی سے نہیں ہے، امام بخاریؒ کی جانب سے ترجمہ کو مقید کرنے کے سلسلہ میں حضرات شارحین کی انتہائی کوشش ہے، ابن بطال، ابن منیر اور خطابی وغیرہ اس سلسلہ میں گفتگو کررہے ہیں، حافظ نے بھی تین توجیہات نقل فرمائی ہیں اور پھر کلام بھی کیا ہے، حالانکہ ابن حجرؒ شافعی ہیں اور اس اعتبار سے اس مسئلہ میں امام بخاری کے ساتھ بھی ہیں، لیکن کچھ بھی ہو امام بخاریؒ نے ان دلائل کی روشنی میں ترجمہ کو مقید فرمادیا ہے اور اپنا مسلک ظاہر کرکے بتلادیا کہ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت چند در چند وجوہ کی بنا پر مقید ہے، مطلق نہیں۔

دلائل تخصیص احناف کی نظر میں

ان قرائن کے بعد اب حضرات احناف کو سوچنا ہوگا کہ اس قدر قرائن تخصیص کے باوجود پھر وہ اس حکم کو عام کیوں سمجھتے ہیں؟ لیکن سابق میں عرض کیا جاچکا ہے کہ خود حضرات شوافع کے نزدیک بھی یہ قرائن مخدوش ہیں، حالانکہ امام بخاریؒ نے اس مسئلہ میں ان ہی کی ہمنوائی فرمائی ہے، اس سلسلہ میں لفظ غائط پر بڑا زور دیا جارہا ہے، لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ گو اس کے لغوی معنی نشیبی زمین ہی کے

ہیں لیکن اہل عرب غائط کا اطلاق انسان کے بدن سے خارج ہونے والی نجاست پر کرتے ہیں اور اب یہ عرفی معنیٰ اس کے لغوی معنیٰ پر غالب ہو گئے ہیں اور جب کوئی لفظ اپنے اصلی معنیٰ کو چھوڑ کر دوسرے معنیٰ میں استعمال ہونے لگتا ہے تو اسے حقیقت عرفیہ کہا جاتا ہے۔ نیز حقیقت عرفیہ میں اس کا استعمال خلاف اصل بھی نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لیے غائط کی اصل حقیقت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اور اگر حقیقت لغویہ ہی کو لیں تو اس کے معنیٰ نشیبی جگہ کے ہیں جس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ قضاء حاجت کرنے والا چھپ جاتا ہے۔ مکانات میں اس مقصد کے لیے بنائی گئی جگہوں میں بھی یہی بات ہے کہ وہ اپنے اندر بیٹھنے والے کو ڈھانپ لیتی ہیں، پھر یہ قرینہ بیان کرنا کہ ”اتی“ کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کا مطلب جنگل میں جانے سے پورا ہوتا ہے، ہم عرض کرینگے کہ روایات میں ”دخل“ کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے، اس لیے ”اتی“ کو بھی بلا تکلف اسی معنیٰ میں استعمال کرنا درست ہے۔

دوسرا قرینہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ چاروں سمت کے تذکرے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بیٹھنے والے کو چاروں جہات میں بیٹھنے کی آزادی ہونی چاہئے۔ یہ بات بظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے لیکن ذرا غور کرنا چاہئے کہ پیغمبر علیہ السلام کا یہ ارشاد کیا کسی مخصوص حالت کے لیے ہے یا ایک عام قانون اور ناموس بتلایا جا رہا ہے کہ ہر قضاء حاجت کرنے والے کو اس اصول پر عمل کرنا ہوگا، جیسے اس سلسلہ میں اور بھی آداب بتلائے گئے ہیں کہ تین ڈھیلے لو اور یہ دعا پڑھو وغیرہ وغیرہ، وہیں ایک ناموس یہ بھی ہے کہ دیکھو کہیں کعبہ کا استقبال واستدبار نہ ہو جائے اور یہ مسلّم قانون ہے کہ اعتبار عموم الفاظ کا ہوتا ہے، خصوصیت سبب کا نہیں ہے، اگر آپ کی بات تسلیم کر لیں تو سوال یہ باقی رہ جاتا ہے کہ اگر آپ کے خیال کے مطابق یہ قانون صرف صحراء کے بارے میں ہے تو آبادی کے لیے اسی طرح کا کوئی دوسرا قانون ہونا چاہئے، لیکن ہمیں کسی روایت میں کوئی دوسرا قانون نہیں ملتا ہے، حضرت ابن عمرؓ کی روایت کی حیثیت قانون کی نہیں، اگر بالفرض حضرت ابن عمرؓ کی نظر نہ پڑتی تو کیا یہ قانون معرض خفا میں رہ جاتا؟ اس سلسلہ میں یہاں حضرت ابوایوب انصاریؓ کی یہی ایک روایت ہے، جس میں عام ہدایت یہ ملتی ہے کہ ہر قضاء حاجت کرنے والے پر یہ ادب ضروری ہے، احترام قبلہ مانع ہے کہ اس جانب رخ یا پشت کر کے بیٹھا جائے اور اس سے زیادہ حیرت کی بات یہ ہے کہ آبادی میں دیوار کی آڑ کی وجہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ قبلہ کا استقبال واستدبار لازم نہیں آتا، سوال یہ ہے کہ اگر ایسی ہی آڑ احترام قبلہ کے لیے آڑ ہو سکتی ہے تو کیا جنگل میں درختوں اور پہاڑوں کی آڑ نہیں ہو جاتی اور اگر ہو جاتی ہے اور یقیناً ہو جاتی ہے تو یہ آپ کے مقصد کے بھی خلاف ہے۔

تیسرا قرینہ بھی ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ کے اس ارشاد کے اولین مخاطب اہل عرب ہیں جو قضاء حاجت کے لیے جنگل میں جانے کے عادی تھے، دیکھنا یہ ہے کہ کیا آپ کے ارشادات صرف اہل عرب کے لیے ہوتے ہیں یا اس سلسلہ میں پوری امت مسلمہ کو ہدایت دی گئی ہے کہ تم جس قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے ہو اور جس کی طرف رخ کر کے تھوکنا بھی بے ادبی ہے ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت حذیفہؓ سے ایک حدیث مرفوع بیان فرمائی ہے کہ جو شخص

کعبہ کی طرف رخ کر کے تھوکے گا قیامت میں اس کا تھوک اسکے چہرے پر ہوگا[1] پھر جہاں احترام کعبہ کے سلسلہ میں یہ تاکید وارد ہوئی ہے وہاں قضاء حاجت کے بارے میں کیا کیا احتیاط نہ ہونی چاہئے، اسی لیے فرمایا گیا ہے کہ جب تم قضاء حاجت کا ارادہ کرو تو یہ دیکھ لو کہ تم سمت کعبہ میں تو نہیں بیٹھ گئے ہو، اس میں یہ نہیں فرمایا گیا کہ تم جب تک جنگلوں میں جا رہے ہو اس وقت تک کے لیے یہ حکم ہے، اس کے بعد پابندی ختم ہو جائے گی۔

روایت ابن عمرؓ چوتھی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے جس پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا ہے اور حضرات شوافع نے اسی پر اعتماد بھی کیا ہے، ابن عمر کی روایت سے ثابت ہو رہا ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کوٹھے پر کنیف کے اندر بیت المقدس کی طرف روئے انور کیے ہوئے قضاء حاجت فرما رہے تھے اور بیت المقدس کے استقبال سے لازماً یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پشت بیت اللہ کی طرف ہوگی، اسی قیاس کے نتیجہ میں بعض روایات میں جو مسلم میں ہیں "مستدبر الکعبة" کی تصریح بھی آ گئی ہے، حضرت ابن عمرؓ کے اسی بیان پر دارومدار ہے اور اسی کی روشنی میں حضرت ابوایوب کی روایت میں تخصیص کا عمل کیا جا رہا ہے، حالانکہ اس کا سب کو اقرار ہے کہ اس باب میں سب سے قوی اور صحیح حضرت ابو ایوبؓ کی روایت ہے، ترمذی فرماتے ہیں: "حدیث ابی ایوب احسن شئی فی ھذا الباب واصح" یعنی حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت اس باب میں سب سے بہتر اور سب سے زیادہ صحیح ہے۔

حضرات شارحین نے دیگر قرائن تخصیص کے ساتھ حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کا بھی ذکر کیا ہے، یعنی امام بخاریؒ نے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے پیش نظر ترجمہ کو مقید فرمایا ہے کیونکہ اُس حدیث سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام بخاریؒ حضرت ابوایوبؓ کی مطلق اور عام حدیث کو صحراء کے ساتھ مخصوص جانتے ہیں، ہماری گزارش یہ ہے کہ اگر حضرت ابن عمرؓ کی حدیث امام بخاریؒ کی نظر میں واقعۃً حضرت ابوایوبؓ کی حدیث کے لیے مخصص کا درجہ رکھتی ہے تو ہماری سمجھ میں

---

[1] قبلہ کی سمت میں تھوکنے سے نہی حدیث کی تمام ہی کتابوں میں موجود ہے، لیکن وہ صرف نمازی کی حالت کے ساتھ خاص ہے، خود بخاری میں کتاب الصلوۃ میں باب حك البزاق بالید من المسجد کے تحت حضرت انسؓ کی روایت ہے۔ "ان النبی ﷺ رأی نخامة فی القبلة فشق ذلك علیه حتی رؤی فی وجهه فقام فحکّه بیده فقال اذا قام احدکم فی صلاته فانه یناجی ربه و ان ربه بینه وبین القبلة فلا یبزقن احدکم قبل قبلته الحدیث" اس حدیث میں سمت قبلہ میں نہ تھوکنے کی علت یہ بتلائی گئی ہے کہ نماز کی حالت میں خداوند قدوس نمازی اور قبلہ کے درمیان ہوتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر جو شافعی ہونے کی حیثیت سے استقبال قبلہ کے سلسلہ میں امام بخاری کے ہم مسلک ہیں، اسی باب کے تحت ابن عبدالبر کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد قبلہ کی عظمت شان بیان فرمانے کے لیے ہے۔ پھر ابن عبدالبر کی اس تعلیل پر تفریع فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں "کہ اس تعلیل کا مطلب یہ ہے کہ قبلہ کی سمت میں تھوکنا بہر صورت حرام ہے خواہ انسان مسجد میں ہو یا کہیں اور رہو اور خصوصاً نمازی کے لیے، اور اس سمت میں تھوکنے کے بارے میں حرام وحلال کے بارے میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے" اس کے بعد حافظ نے اپنے بیان کردہ معنی کی تائید کے لیے ابن حبان اور ابن خزیمہ کی صحیحین سے چند حدیثیں نقل فرمائی ہیں جو سمت قبلہ میں تھوکنے سے مطلقاً منع ثابت کرتی ہیں جن میں ایک تو حضرت حذیفہؓ کی مذکورہ بالا حدیث ہے، دوسری حدیث حضرت ابن عمر سے ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں نقل فرمائی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں "یبعث صاحب النخامة فی القبلة یوم القیامة وهو فی وجهه" سمت قبلہ میں یہ بے ادبی کرنے والا قیامت میں اس طرح اٹھایا جائے گا کہ یہ آلائش اس کے منہ پر ہوگی۔ (مرتب)

یہ بات نہیں آتی کہ امام بخاریؒ اس روایت کو اسی باب کے ذیل میں کیوں نہیں لاتے چلئے اگر صحیح اور قوی ہونے کی باعث وہ اس سلسلہ میں پہلا نمبر حضرت ابوایوبؓ کی حدیث کو دے رہے ہیں تو کم از کم دوسرے نمبر پر تو حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو لا سکتے تھے، لیکن امام بخاریؒ کے اس طرز عمل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ اپنے بلند مرتبۂ حدیث دانی کے اعتبار سے حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کے صحیح معنی اور اس کا صحیح مورد جانتے ہیں۔

دراصل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کو استقبال یا استدبار قبلہ کے سلسلہ میں لانا ہی اسے اپنے موضوع سے ہٹا دینا ہے، اس روایت میں ابن عمر نے ان لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو بیت اللہ کے ساتھ بیت المقدس کو بھی برابری کا درجہ دے رہے تھے[1]، حضرت ابن عمر نے صاف فرمادیا کہ بیت اللہ کا حکم اور ہے اور بیت المقدس کا اور، میں جب ایک مرتبہ بہن کے کوٹھے پر چڑھا تو دیکھا کہ آپ بیت المقدس کی طرف رخ فرمائے ہوئے قضاء حاجت کر رہے تھے۔ روایت دراصل اسی قدر ہے، چنانچہ اکثر روایات میں ”مستقبل بیت المقدس“ کیساتھ ”مستدبر الکعبة“ کے الفاظ نہیں، کیونکہ اس موقعہ پر بیت اللہ کا معاملہ حضرت ابن عمر کے مقصد ہی میں داخل نہیں ہے لیکن بعض روایات میں جو بیت اللہ کے استدبار کا ذکر آتا ہے اس کا مدار قیاس پر ہے، قیاس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ بیت اللہ، مدینہ اور بیت المقدس ایک ہی خط پر واقع ہیں اس لیے بیت المقدس کے استقبال سے بیت اللہ کا استدبار لازم آتا ہے، لیکن اس حقیقت کو بھی ارباب فن نے صاف کر دیا کہ دونوں ایک سمت میں واقع نہیں ہیں[2]۔

بہرکیف بیت المقدس کے استقبال سے بیت اللہ کا استدبار لازم نہیں آتا اور بالخصوص ان حضرات کے نزدیک جو زمین کو کروی مانتے ہیں، پھر جب اصل روایت میں ”مستدبر الکعبة“ کا تذکرہ ہی نہیں ہے، بلکہ قیاس کی مدد سے اس کا اضافہ کیا گیا ہے جس کا نادرست ہونا واضح ہو گیا تو پھر کیسے ابن عمر کی روایت کو ابوایوب کی حدیث کے لیے مخصص قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس طریق بحث پر تو حضرت ابن عمرؓ کی روایت موضوع اور بحث ہی سے خارج ہو گئی، لیکن بہتر ہے کہ کچھ دیر توقف کر کے اس پر غور کرلیا جائے۔

---

[1] مسلم نے واسع بن حبان کے طریق سے باب الاستطابة میں جو روایت حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے اس کا سیاق یہی معنی معین کرتا ہے، واسع فرماتے ہیں کہ ”میں مسجد میں نماز پڑھ رہا تھا، حضرت ابن عمرؓ اپنی پشت قبلہ کی طرف کئے بیٹھے تھے میں نماز سے فارغ ہو کر ایک جانب مڑتے ہوئے خدمت میں حاضر ہوا تو فرمایا کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ قضاء حاجت کے لیے بیٹھو تو قبلہ کا یا بیت المقدس کا استقبال نہ ہو، ابن عمر نے کہا میں کوٹھے پر چڑھا تو دیکھا کہ آپ دو اینٹوں پر بیت المقدس کی طرف چہرۂ انور فرمائے ہوئے قضاء حاجت کر رہے ہیں“ اسی معنی کے پیش نظر امام احمد نے فرمایا ہے کہ ابن عمر کی روایت بیت المقدس کے استقبال و استدبار کے لیے ناسخ ہے، یعنی بیت اللہ کے استقبال و استدبار میں اسے دلیل بنانا درست نہیں۔۱۲

[2] بیت المقدس کے استقبال سے بیت اللہ کا استدبار اس وقت لازم آسکتا تھا، جب ایک خط مستقیم مسجد اقصیٰ مدینہ اور بیت اللہ سے ہوتا ہوا گزرے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ اگر خط مستقیم کھینچا جائے تو مدینہ شمال مشرق میں واقع ہونے کی وجہ سے اس خط سے الگ ہو جاتا ہے، بقول علامہ کشمیری محدثین کرام کا چونکہ یہ فن نہیں، اس لیے قیاس میں یہ چوک ہو گئی۔ (افادات شیخ)

سوچنے کی بات ہے کہ حضرت ابن عمر اپنی ضرورت سے بالکل اتفاقی طور پر کوٹھے پر چڑھے تھے اگر انھیں یہ معلوم ہوتا کہ آپ وہاں قضاء حاجت میں مشغول ہیں تو اوپر قدم بھی نہ رکھتے، لیکن بالکل اتفاقی طور پر جب یہ صورت ہی پیش آگئی تو کیا ابن عمر اس موقعہ پر کھڑے ہوکر غور اور تثبت سے دیکھیں گے؟ ہم حضرت ابن عمرؓ کی شان میں اس گستاخی کا تصور بھی نہیں کر سکتے، بلکہ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ ایک اچٹتی ہوئی نظر پڑی ہوگی اور اس کے فوراً بعد ابن عمرؓ نیچے ہوگئے ہوں گے، پھر کیا اس اچٹتی ہوئی نظر سے دیکھنے پر ابوایوب انصاری کی روایت میں تخصیص کا عمل درست قرار دیا جائے گا؟

اس سلسلہ میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ آپ بالکل کھلی چھت پر نہ تھے بلکہ وہاں پردے کا انتظام تھا، حکیم ترمذی کی روایت ہے کہ کنیف بنا ہوا تھا، طحاوی میں بھی "محجوباً علیه بلبن" (یعنی کچی اینٹوں سے حجاب کا کام لیا گیا تھا) کے الفاظ موجود ہیں، آپ اس پردہ میں بیٹھے ہوئے قضاء حاجت فرمارہے تھے، ایسے میں ابن عمر کی نظر کہاں پڑسکتی ہے، زیادہ سے زیادہ سر مبارک کے پچھلے حصہ پر، اتنی ہی بات سے ابن عمر نے یہ سمجھا کہ آپ بیت اللہ کی طرف پشت کئے ہوئے ہیں، اول تو اچٹتی نظر کا اعتبار ہی کیا کیونکہ ایسے میں غلطی کا قوی امکان ہے اور اس امکان کے باوجود حلت وحرمت کے بارے میں اسے بنیاد قرار دینا کہاں کی دانش مندی ہے؟ پھر اگر ابن عمر نے آپ کے اس عمل کو آپ کے پچھلے ارشادات کے لیے ناسخ سمجھا تھا تو انھیں سرکار دوعالم ﷺ سے تحقیق کرنی چاہئے تھی جیسا کہ صحابہ کرامؓ کا معمول تھا کہ جب آپ ﷺ کے کسی عمل کو پچھلے ارشاد سے مختلف پاتے تھے تو فوراً دریافت کرتے تھے، لیکن کہیں بھی اس مسئلہ میں ابن عمر سے دریافت کرنا ثابت نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ابن عمر نے جسم اطہر کے صرف بالائی حصہ کو دیکھا ہے اور پھر زیریں حصہ جسم کو اسی پر قیاس کیا ہے، ہمارے نزدیک یہ بھی ضروری نہیں کہ جس طرف جسم کا بالائی حصہ ہو اسی طرف اسفل ہو، بلکہ بہت ممکن ہے کہ بالائی حصہ کسی دوسری جانب ہو اور زیریں حصہ کسی اور سمت میں ہو اور درمختار میں تصریح ہے کہ نماز میں استقبال وغیرہ کا تعلق سینے سے ہوتا ہے اور بیت الخلاء میں استقبال واستدبار کا تعلق عضو مخصوص ومستور سے۔ اور جب جسم کے بالائی اور زیریں حصہ کے ایک جہت میں ہونے میں تلازم نہیں ہے تو صرف بالائی حصہ کے دیکھنے سے اور وہ بھی اچٹتی نظر کے ساتھ، استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

دونوں روایتوں کے وجوہ فرق پھر حضرت ابوایوب انصاری اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایتوں میں متعدد فرق ہیں، حضرت ابوایوب انصاری کی روایت ایک قانون اور اصول کی شکل میں وارد ہوئی ہے اور حضرت ابن عمر کی روایت محض ایک جزئی واقعہ ہے، ایسے موقعہ پر حضرات شوافع یہی فرمایا کرتے ہیں کہ "حکایة حال لاعموم لها" یعنی ایک جزئی حال کی حکایت ہے جس میں تعمیم کی گنجائش نہیں، لیکن حضرات شوافع اسی کے پیش نظر ایک عام قانون میں تخصیص کررہے ہیں اور اس کو مخصص قرار دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ اگر سرکار رسالت مآب ﷺ اپنے اس عمل سے واقعۃً نسخ یا تخصیص فرمانا چاہتے تھے تو کیا نسخ اور تخصیص کا معاملہ اس قدر چھپ چھپا کے

کیا جاتا ہے؟

اتنا اہم مسئلہ جو احترام قبلہ سے متعلق ہے اور جس میں حلت وحرمت سے بحث ہے اس قدر خاموشی سے انجام نہیں دیا جاسکتا، ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے، بلکہ ایک جزئی واقعہ ہے جس کا عموم وتعمیم سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اس کے علاوہ اور بھی متعدد فرق ہیں، مثلاً یہ کہ حضرت ابوایوب کی روایت قولی ہے اور حضرت ابن عمر کی روایت فعلی ہے، ابوایوب والی روایت محرم ہے اور ابن عمر والی روایت مبیح، حضرت ابن عمر کی روایت صرف روایت ہے اور حضرت ابو ایوب کی روایت مؤجہ ہونے کی وجہ سے روایت ودرایت دونوں کو جامع ہے، جب دونوں روایتوں میں متعدد فرق ہیں تو اب وجوہ فرق کے اعتبار سے بھی دونوں کی شان استدلال کو جانچ لینا چاہئے، ہم پوچھتے ہیں کیا یہ قاعدہ نہیں ہے کہ محرّم ومبیح میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح دی جائے گی؟ کیا یہ اصول نہیں ہے کہ روایت محضہ کے مقابلہ پر روایت ودرایت کا وزن زیادہ ہے؟ کیا یہ قانون نہیں ہے کہ اگر قولی وفعلی روایت میں تضاد ہو تو قولی روایت کو ترجیح دی جائے گی؟ کیونکہ فعل میں متعدد احتمالات نکالے جاسکتے ہیں، یہاں بھی اگر حضرت ابن عمر کی اچٹتی ہوئی نظر کا اعتبار کرلیں تو بھی بیان کردہ فعل نبی علیہ السلام میں متعدد احتمالات موجود ہیں، کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ آپ کا مقصد اس عمل سے پچھلے عمل کو منسوخ فرمانا تھا، یا آپ یہ بتلانا چاہتے تھے کہ میں نے پہلے جو منع کیا تھا اس سے نہی تحریمی مراد نہ تھی، یا آپ اس عمل سے جنگل اور آبادی کے فرق کو بیان فرمادینا چاہتے تھے، یا مثلاً ایک یہ بھی احتمال ہے کہ آپ چھت پر مکان کی پابندی کے باعث اپنی منشاء کے موافق نہ بیٹھ سکتے تھے، یہ متعدد احتمالات ہیں، ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ کیسے تسلیم کرلیں کہ حضرت ابن عمر کی روایت مخصص ہے، امام بخاری خود بھی حضرت ابن عمر کی روایت سے صحت سند کے باوصف مطمئن نہیں ہیں، اسی لیے اس کے لانے سے گریز فرمارہے ہیں اور دور ہی دور سے کام نکالنا چاہتے ہیں۔

پھر ایک یہ بات بھی شوافع کے نزدیک زیادہ اہم ہے کہ وہ حامل حدیث کے بیان کردہ معنی کو دوسرے حضرات کے اخذ کردہ معنی پر ترجیح دیتے ہیں، حضرت ابوایوب انصاریؓ حامل حدیث نے آپ کے اس ارشاد کے جو معنی سمجھے ہیں وہ مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ موجود ہیں: ''**قال ابو ایوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحیض قدبنیت قبل القبلة فننحرف عنها ونستغفر الله**'' فرماتے ہیں کہ ہم شام گئے تو ہم نے دیکھا کہ وہاں بیت الخلاء قبلہ کی سمت بنائے گئے ہیں، چنانچہ ہم ترچھے ہوکر بیٹھتے تھے اور اللہ سے مغفرت کے طالب ہوتے تھے، پھر جب حامل حدیث صحراء اور آبادی میں کوئی فرق نہیں کرتے بلکہ دونوں کو ایک ہی حکم نہی میں شریک سمجھتے ہیں تو ان کے اخذ کردہ معنی کا اعتبار کرتے ہوئے نہی کو عام رکھا جائے گا۔

یہیں سے ایک بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ جب مجبوری کی وجہ سے حضرت ابوایوب ترچھے ہوکر بیٹھ سکتے ہیں تو حضرت ابن عمر سرکار رسالت مآب علیہ السلام کے بارے میں جو مشاہدہ استقبال بیت المقدس یا استدبار بیت اللہ کے

سلسلہ میں نقل فرما رہے ہیں اس میں بھی یہ امکان ہے کہ آپ شدید تقاضے کی بنا پر بیٹھ تو اسی قدمچے پر گئے ہوں جو نا درست بنا ہوا تھا، لیکن ترچھے ہو کر بیٹھے ہوں تاکہ استدبار یا استقبال نہ ہو، غرض آپ کے اس فعل میں اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے ہم کم از کم اس کو حدیث ابی ایوب کے لیے ناسخ یا مخصص نہیں قرار دے سکتے۔

اس سلسلہ کی دوسری روایتیں اس سلسلہ میں ایک روایت حضرت جابرؓ کی لائی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے پیشاب کرتے وقت ہمیں استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا لیکن وفات سے ایک سال قبل میں نے آپ کو دیکھا کہ بیت اللہ کی طرف چہرۂ انور کیے ہوئے پیشاب کر رہے ہیں۔ یہ ایک روایت ہے لیکن پہلے تو اس کی سند کے بارے میں ترمذی سے پوچھ لیجئے کہتے ہیں " قال ابو عیسیٰ حدیث جابر فی هذا الباب حدیث حسن غریب " کیونکہ اس روایت میں محمد بن اسحاق ہیں جو غزوات کے سلسلہ میں بہت معتبر اور حلال وحرام کے سلسلہ میں ضعیف راوی ہیں، ترمذی محمد بن اسحاق کی حلال وحرام کے سلسلہ کی روایات کو صرف حسن کا درجہ دیتے ہیں لیکن اس ضعف کے باوجود اگر روایت کو مان لیں تو سوال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ نے سرکار رسالت مآب ﷺ کو کہاں پیشاب کرتے دیکھا ہے؟ ابن عمر نے تو اس لیے دیکھ لیا کہ ان کی بہن کا گھر تھا اور وہ گھر کے آدمی تھے، جابر تو گھر کے آدمی تھے نہیں، اس لیے لامحالہ انھوں نے جنگل میں ہی دیکھا ہوگا، اب آپ ہی فرمائیں کہ یہ روایت شوافع کے لیے مفید ہوئی یا مضر؟ کیونکہ انھوں نے جنگل اور آبادی میں تفریق کر رکھی ہے اور اس روایت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ آپ جنگل ہی میں استقبال بیت اللہ کیے ہوئے تھے، پھر اگر کوئی ایسی بھی روایت مل جائے جس سے حضرت جابر کا آبادی ہی میں دیکھنا ثابت ہو گو ایسی کوئی دلیل نہیں ہے، تو ہم عرض کرینگے کہ یہ بھی ایک جزئی واقعہ ہے اور یہ بھی آپ کے مسلمہ قانون " حکایة حال لا عموم لها " کے تحت استدلال کے قابل نہیں ہے، نیز اس میں ایک یہ بھی احتمال ہے کہ یہ آپ کی خصوصیت ہو اگرچہ ہمارے یہاں خصوصیت کا یہ معاملہ ہر جگہ نہیں چلتا، جب تک کہ یہ خصوصیت بھی خود حدیث سے ثابت نہ ہو جائے، یہ دوسرے حضرات کا اصول ہے کہ جہاں کہیں کوئی بات عجیب نظر آئی اور فوراً کہدیا کہ یہ خصوصیت ہے۔ اب لے دے کے ایک ابن ماجہ کی روایت رہ جاتی ہے جس میں، خالد الحذاء عن خالد بن. ابی الصّلت عن عراك بن مالك عن عائشة مذکور ہے کہ آپ کے سامنے ایسے لوگوں کا تذکرہ آیا جو استقبال قبلہ کو قضاء حاجت کے وقت ممنوع سمجھتے تھے، اس پر آپ نے حیرت سے فرمایا کیا واقعۃً لوگ ایسا کرتے ہیں، میرے قدمچوں کا رخ قبلہ کی طرف کردو۔

ابن ماجہ میں حضرت عائشہ سے یہ ایک قولی روایت ہے، یہ جزئی واقعہ نہیں ہے بلکہ قولی اور اصولی چیز ہے جس میں آپ کی جانب سے استقبال کا ثبوت مل گیا ہے، لیکن اس روایت کے سلسلہ میں بھی محدثین کرام کی جانب سے متعدد اشکالات پیش کیے گئے ہیں، ابن حزم نے ذہبی سے نقل کیا ہے کہ خالد بن ابی الصلت کی یہ حدیث منکر ہے، ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں کہ یہ خالد جو "مالك عن عائشة حولوا بمعقد تی الی القبلة "نقل کرتا ہے

معروف نہیں ہے اور خالد حذاء اس سے یہ روایت کرنے میں متفرد ہے، نیز امام احمد نے روایت کو معلول قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں ہے بلکہ منقطع اور موقوف ہے، کیونکہ عراک اور عائشہ کے درمیان ایک عروہ کا واسطہ ہے جو یہاں مذکور نہیں اور شوافع منقطع روایت کو حجت نہیں مانتے،[۱] اسی طرح علامہ ابن قیم نے تہذیب السنن (شرح ابو داؤد نا تمام) میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کا مدار خالد بن ابی الصلت پر ہے اور اگر چہ بعض حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے لیکن وہ اس درجہ کے راوی نہیں ہے کہ ایسے معاملات میں ان کی روایت قبول کی جائے، نیز عراک کے دوسرے معتمد اور ثقہ شاگرد ہیں جعفر بن ربیعہ، وہ اس روایت کو عائشہ پر موقوف بیان کرتے ہیں، اس لیے خالد بن ابی الصلت کی منفرد روایت کو جعفر بن ابی ربیعہ کے مقابلہ پر قابل قبول نہیں قرار دیا جا سکتا ہے، پھر اگر کسی درجہ میں حضرت عائشہ والی اس روایت کو لائق التفات بھی مان لیں تو ہم پوچھ سکتے ہیں کہ آپ کا یہ ارشاد: ''او قد فعلوا ذلك'' بطور حیرت واستعجاب وارد ہوا ہے، حضرت ابوایوب کی روایت سے پہلے کا ہے یا بعد کا ہے؟ اگر یہ واقعہ پہلے کا ہے تو اس کی اباحت حضرت ابوایوب انصاری کی روایت سے منسوخ ہوگئی اور اگر بعد کی بات ہے تو ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آپ کو حیرت کس بات پر ہوئی؟ جب آپ نے بار بار احترام قبلہ کا حکم فرمایا، استقبال واستدبار سے منع کیا اور آپ کے ارشاد کے مطابق صحابہ کرام نے اس پر عمل کیا، پھر جب یہ عمل آپ کے سامنے نقل کیا جاتا ہے تو اس میں حیرت واستعجاب کی کیا گنجائش ہے؟ یہ حیرت واستعجاب کے کلمات بھی مستقل ایک دلیل ہیں کہ یہ روایت مرفوع نہیں ہے، بلکہ جعفر بن ربیعہ کی روایت کے مطابق یہ حضرت عائشہ پر موقوف ہے اور یہ حیرت کا اظہار بھی حضرت عائشہ کی طرف سے ہو رہا ہے۔ نیز حضرت عائشہ کا یہ استعجاب بھی بایں معنی ہے کہ جب ان کے سامنے لوگوں کے استقبال واستدبار کے سلسلہ میں سختی سے عمل پیرا ہونے کا تذکرہ آیا اور یہ معلوم ہوا کہ شریعت میں ہر عمل کا ایک درجہ ہے اور وہ عمل شریعت میں اسی وقت تک پسندیدہ ہے، جب وہ اپنی مقررہ حد پر رہے، اگر کسی بھی کام کو اس کی مقررہ حدود سے آگے بڑھا دیا جائے یا گھٹا دیا جائے تو وہ قابل نکیر ہو جاتا ہے، شریعت نے اس عمل کو بھی حرمت کا نہیں کراہت کا درجہ دیا ہے، جب حضرت عائشہ کو یہ بات معلوم ہوئی کہ لوگوں نے اس عمل کو کراہت سے آگے بڑھا کر حرمت کا درجہ دے دیا ہے تو اس پر نکیر فرمائی کہ لوگوں کا اسے حرام سمجھنا درست نہیں اور یہ شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز ہے، اس لیے میرے قدمچوں کا رخ قبلہ کی طرف پھیر دو، کیونکہ ''الضرورات تبیح المحظورات'' اور یہاں شریعت کا مقرر کردہ درجہ بیان کر دینا بھی ایک ضرورت ہے۔

---

[۱] اس پر یہ اشکال کیا جا سکتا ہے کہ مسلم نے اپنی صحیح میں عراک عن عائشہ کو بغیر واسطہ عروہ کے جگہ دی ہے جو صحت کی ضمانت ہے اور اس کی بھی ضمانت ہے کہ عراک کا عائشہ سے سماع ثابت ہے لیکن اصل یہ ہے کہ مسلم نے اپنی صحیح میں جگہ اس لیے دی ہے کہ ان کے یہاں روایت کے لیے امکان لقاء اور معاصرت کافی ہے، اسی امکان ملاقات کو کافی سمجھتے ہوئے انھوں نے جگہ دی ہے، ورنہ جب مسلم اور احمد میں کسی سند کے سلسلہ میں اختلاف ہو تو ترجیح لازمی طور پر امام احمد کے قول کو دی جائے گی۔ ۱۲ (افادات شیخ)

نیز حضرت عائشہؓ کی طرف منسوب کیے گئے یہ معنی خود سرکار رسالت مآب ﷺ کی نسبت سے بھی درست ہو سکتے ہیں یعنی اگر روایت کے درجہ صحت اور ائمہ کی جرح وتعدیل سے صرف نظر کر کے تھوڑی دیر کے لیے اسے حجت تسلیم کرلیں تو کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے یہ ارشاد حرمت وکراہت میں بیان فرق کے لیے فرمایا تھا، تا کہ صحابہ کرام کو معلوم ہو جائے کہ ہر معاملہ میں شریعت کے نزدیک اعتدال پسندیدہ ہے، استقبال واستدبار کا معاملہ مکروہ ہے، اگر کہیں مجبوری پیش آ جائے تو اضطراری صورت میں اس سمت پر بھی بیٹھ سکتے ہیں، البتہ جہاں تک کراہت کا معاملہ ہے، اس سے گنجائش انکار ہی نہیں ہے۔

مولانا یعقوب نانوتویؒ کا ارشاد حضرت مولانا یعقوب نانوتوی قدس سرہ صدر المدرسین اول کی طرف ابن ماجہ کی اس حدیث کا ایک جواب منسوب ہے جو ہمیں اساتذہ سے پہنچا ہے، روایت کو لائق احتجاج ماننے کی صورت میں ارشاد فرماتے ہیں " حولوا بمقعدتی الی القبلة " کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس قدر تنگی پر کیوں اتر آئے ہیں، اگر ایسی ہی مجبوری پیش آ جائے تو لوگ وہ صورت اختیار کر سکتے ہیں جو میں کرتا ہوں، میں ترچھا ہو کر اور مڑ کر بیٹھ جاتا ہوں، اس وقت " حولوا بمقعدتی الی القبلة " کی تقدیر یہ ہوگی " حولوا بمثل مقعدتی ای قعودی " حضرت مولانا یعقوب صاحب سے احتمال کے درجہ میں یہ معنی منقول ہوئے ہیں اور احتمال کے درجہ میں واقعۃً ان کی گنجائش ہے۔

بہر کیف احناف کا مسلک اس سلسلہ میں نقلی وعقلی دلائل کی روشنی میں سب سے قوی محکم اور مضبوط ہے اور یہی احتیاط کا بھی تقاضا ہے، جس کا دوسرے ارباب مذاہب نے بھی اعتراف کیا ہے۔ واللہ اعلم

[۱۲] بَابُ مَنْ تَبَرَّزَ عَلىٰ لَبِنَتَيْنِ

(۱۴۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيىٰ بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يحيى بن حَبَّانَ عَنْ عَمِّهٖ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانَ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ كَانَ يَقُوْلُ اِنَّ نَاساً يَقُوْلُوْنَ اِذَا قَعَدْتَ عَلىٰ حَاجَتِكَ فَلَا تَسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ وَلَا بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ لَقَدِارْتَقَيْتُ يَوْماً عَلىٰ ظَهْرِ بَيْتٍ لَنَا فَرَاَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ عَلىٰ لَبِنَتَيْنِ مستقبلاً بَيْتَ المقدس لِحَاجَتِهٖ وَقَالَ لَعَلَّكَ مِنَ الَّذِيْنَ يُصَلُّوْنَ عَلىٰ اَوْ رَاكِهِمْ فَقُلْتُ لَا اَدْرِىْ وَاللهِ قَالَ مَالِكٌ يَعْنِىْ الَّذِىْ يصلى وَلَا يَرْتَفِعُ عَنِ الْاَرْضِ يَسْجُدُ وَهُوَ لَا صِقٌ بِالْاَرْضِ .

(آئندہ: ۱۴۸، ۱۴۹، ۳۱۰۲)

ترجمہ باب، جو شخص دو اینٹوں پر بیٹھ کر قضاء حاجت کرے۔ حضرت عبداللہؓ بن عمر سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں بعض حضرات کا خیال ہے کہ جب تم قضاء حاجت کے لیے بیٹھو تو قبلہ اور بیت المقدس کی طرف چہرہ نہ کرو، حضرت عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ میں ایک دن اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرما رہے ہیں، حضرت ابن عمر نے واسع بن حبان سے کہا، شاید تم ان لوگوں میں سے ہو جو اپنے سرین پر نماز پڑھتے ہیں، واسع کہتے ہیں کہ اس پر میں نے عرض کیا مجھے معلوم نہیں، مالک (ابن عمر کے اس ارشاد کا تذکرہ کرتے ہوئے) کہتے ہیں یعنی وہ شخص جو نماز پڑھے اور زمین سے اونچا نہ ہو، سجدہ اس طرح کرے کہ زمین سے لگا رہے۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ حضرت ابن عمرؓ کی روایت یہاں لائے ہیں اور ترجمہ بدل دیا ہے، بخاری کی عادت ہے اور جگہ جگہ ان کی کتاب میں یہ عادت ملے گی کہ جب وہ کسی روایت کو اس درجہ میں نہیں سمجھتے جس درجہ میں کہ دوسرے حضرات سمجھتے ہیں، تو روایت اگر علی شرط البخاری صحیح ہو تو اسکو صحیح میں لاتے ہیں ضرور مگر ترجمہ بدل کر۔

ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ قضاء حاجت کے وقت قدمچہ پر بیٹھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پچھلے ابواب میں عرب کی عادت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ قضائے حاجت کے لیے جنگل جایا کرتے تھے اور وہاں بھی ایسے مقام کی تلاش کرتے تھے جو گڈھے کی شکل کا ہو، تاکہ بیٹھ کر قضاء حاجت کرنے والا عام نظروں سے اوجھل رہے، یہی دستور عہد نبوی میں رہا اس لیے آبادی میں قدمچوں پر قضاء حاجت کا معاملہ دو وجہ سے قابل تفتیش ہوا، ایک تو یہ کہ ایسا کرنا عرب کی عام عادت کے خلاف ہے، دوسرے یہ کہ تستر اور چھپنے کی غرض سے جنگل میں نشیبی جگہ تلاش کی جاتی تھی اور یہاں قدمچوں کے اونچا ہونے کے باعث معاملہ بالکل برعکس ہے، امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث سے اس کا جواز ثابت فرما دیا اور اس سلسلہ میں آپ کا عمل پیش کر دیا۔

روایت ابن عمرؓ کا شان ورود حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں میں یہ چرچا ہے کہ جب قضاء حاجت کے لیے بیٹھو تو اس طرح بیٹھو کہ بیت اللہ کا استقبال نہ ہو نہ بیت المقدس کا، گویا ان کی نظر میں دونوں کا درجہ برابر ہے، حالانکہ ایسا نہیں، حضرت ابن عمر نے اس خیال کی تردید فرماتے ہوئے اپنا ایک مشاہدہ نقل کیا کہ میں جو ایک دن کسی ضرورت سے گھر کی چھت پر چڑھا یعنی حفصہ کے مکان میں تو دیکھا کہ آپ دو اینٹوں پر بیت المقدس کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت فرما رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے قضاء حاجت کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے، یہی امام احمد نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمر اس روایت سے دونوں قبلوں کو برابری کا درجہ دینے والوں پر نکیر فرما رہے ہیں، اس سے متعلق دوسری بحثیں پچھلے باب میں مفصل گزر چکی ہیں۔

"**وقال لعلك الخ**" اس کے بعد حضرت عبداللہ بن عمر نے واسع بن حبان سے فرمایا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم ابھی تک ان لوگوں میں سے ہو جو نماز میں سرین نہیں اٹھاتے یعنی زنانہ سجدہ کرتے ہیں یعنی جس طرح عموماً عورتوں کو دین

کی باتوں کا علم نہیں ہوتا، اسی طرح تم بھی دین کی باتوں سے نابلد معلوم ہوتے ہو، کیونکہ تمہیں آج تک یہی معلوم نہیں ہے کہ بیت اللہ اور بیت المقدس کا حکم ایک نہیں ہے، یا مفہوم یہ ہے کہ تمہیں جب آداب خلاء ہی کا علم نہیں تو نماز کس طرح ادا کرتے ہوگے، اسی ارشاد کے ایک اور معنی جس کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے، یہ بھی ہیں کہ بیت اللہ اور بیت الخلاء کے معاملہ میں اس قدر تنگی سمجھتے ہو تو شاید تم کھل کر سجدہ بھی نہ کرتے ہوگے، کیونکہ اگر پورے طور پر سجدہ کیا جائے تو عضو مستور کا رخ قبلہ کی طرف ہو جاتا ہے جو تمہارے خیال کے مطابق احترام قبلہ کے منافی ہے یعنی اگر اس قدر احتیاط ہے تو شاید تم سجدہ بھی دب کر ہی کرتے ہوگے، اس پر ابن حبان نے جواباً عرض کیا میں نے سمجھا نہیں کہ آپ کیا فرما رہے ہیں۔

"لعلك من الذين الخ" کے ان دونوں معنی کے اعتبار سے اس جملہ کا ماسبق سے ربط بھی لگ گیا یعنی ایک تو یہ بات کہ تمہیں استنجے کے مسائل تک معلوم نہیں تو تم نماز کیا پڑھتے ہوگے، دوسری وہ تشریح جو حافظ نے کی ہے اس سے بھی ربط قائم ہو رہا ہے، ورنہ ایک تیسری صورت یہ ہے کہ ابن عمر نے واسع بن حبان کو سجدہ سے متعلق کوئی غلطی کرتے دیکھا اور پھر اس پر تنبیہ فرمائی ہو۔

حدیث باب سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آبادی میں بنائے گئے بیت الخلاء میں قضاء حاجت درست اور جائز ہے، اس میں تستر بھی ہے اور نجاست سے بعد بھی، زمین سے متصل بیٹھ کر اگر پیشاب کریں تو چھینٹوں کے اڑنے سے کپڑے اور بدن کی آلودگی کا اندیشہ ہے اور کنیف میں پردے کے ساتھ اس خطرہ سے امن ہے، لہٰذا یہ عمل جائز ہی نہیں بلکہ مستحسن ہے۔　　واللہ اعلم

[۱۳] بَابُ خُرُوْجِ النِّسَاءِ اِلَى الْبَرَازِ

(۱۴۶) حَدَّثَنَا يَحْىَ بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِىْ عُقَيْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ اَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ كُنَّ يَخْرُجْنَ بِاللَّيْلِ اِذَا تَبَرَّزْنَ اِلَى الْمَنَاصِعِ وَهُوَ صَعِيْدٌ اَفْيَحُ فَكَانَ عُمَرُ يَقُوْلُ لِلنَّبِيِّ ﷺ احْجُبْ نِسَاءَكَ فَلَمْ يَكُنْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَفْعَلُ فَخَرَجَتْ سَوْدَةُ بِنْتُ زَمْعَةَ زَوْجُ النَّبِيِّ ﷺ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِىْ عِشَاءً وَكَانَتِ امْرَاَةً طَوِيْلَةً فَنَادَاهَا عُمَرُ اَلَا قَدْ عَرَفْنَاكِ يَاسَوْدَةُ حِرْصاً عَلٰى اَنْ يُنْزَلَ الْحِجَابُ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ الْحِجَابَ .

(آئندہ: ۱۴۷، ۴۷۹۵، ۵۲۳۷، ۶۲۴۰)

(۱۴۷) حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا قَالَ ثَنَا اَبُوْ اُسَامَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ قَدْ اُذِنَ لَكُنَّ اَنْ تَخْرُجْنَ فِىْ حَاجَتِكُنَّ قَالَ هِشَامٌ يَعْنِى الْبَرَازَ .

(گذشتہ: ۱۴۶)

ترجمہ باب، عورتوں کا قضاء حاجت کے لیے باہر نکلنا، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ازواج مطہرات جب قضاء حاجت کے لیے وسیع میدان میں جاتیں تو رات کے وقت نکلتی تھیں (مناصع کھلے میدان کا نام ہے) حضرت عمر رسول اکرم ﷺ سے عرض کرتے تھے کہ آپ ازواج مطہرات کو پردے کا حکم دیجئے، لیکن آپ ایسا نہ فرماتے، چنانچہ ایک رات عشاء کے وقت سودہ بنت زمعہ زوجہ مطہرہ نکلیں اور یہ لمبے قد کی عورت تھیں، تو حضرت عمرؓ نے ان کو آواز دی اور کہا، اے سودہ! ہم نے تمھیں پہچان لیا، حضرت عمر کا اس سے مقصد یہ تھا کہ پردہ کا حکم نازل ہو، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے پردہ کا حکم نازل فرمادیا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تمھیں اپنی حاجت کے لیے نکلنے کی اجازت ہے، ہشام کہتے ہیں یعنی قضاء حاجت کے لیے۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ میں امام بخاری عورتوں کے قضائے حاجت کے لیے باہر نکلنے کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ یہ درست ہے، اشکال یہ تھا کہ عورتوں کو باہر نکلنے کی جو اجازت دی گئی تھی وہ اس وقت تھی جب مکانوں میں کنیف[1] کا انتظام نہ تھا، بلکہ مکانات میں اس انتظام کو معیوب سمجھا جاتا تھا اور جس طرح مرد اس ضرورت کے لیے باہر جاتے تھے عورتیں بھی جاتی تھیں، حتی کہ ازواج مطہراتِ نبی اکرم ﷺ بھی باہر نکلنے کی عادی تھیں، امام بخاری نے اس ترجمہ میں بتلادیا کہ اگر باہر جائیں تو اس کی کیا صورت ہونی چاہیے؟ اگر بے حجاب نکلتی ہیں یا دن میں باہر جاتی ہیں تو یہ خلاف شان ہے، اس لیے اس کی صورت یہ رکھی گئی کہ عورتیں ایک الگ میدان میں جس کا نام مناصع[2] تھا رات کے وقت نکلتی تھیں، اپنی عادت کچھ ایسی مقرر کرلی تھیں کہ دن میں اس کی ضرورت ہی پیش نہ آتی تھی، امام بخاریؒ نے حدیث باب سے اس کا جواز ثابت فرمادیا۔

تشریح حدیث حدیث باب میں آیا ہے کہ ازواج مطہرات قضاء حاجت کے لئے رات کے وقت ایک وسیع میدان میں جاتی تھیں جو عورتوں ہی کے لیے خاص تھا، حضرت عمرؓ آپ سے یہ عرض کیا کرتے تھے کہ ازواج مطہرات کا اس طرح باہر نکلنا گو ضرورت ہی کی بنا پر ہو مناسب نہیں معلوم ہوتا، اس لیے انھیں گھروں ہی میں روک دیا جائے، لیکن آنحضرت ﷺ اپنی طرف سے کوئی حکم نہ فرمانا چاہتے تھے بلکہ آپ کو وحی کا انتظار تھا اور چونکہ اس وقت تک وحی نازل نہ ہوئی تھی اس لیے آپ حضرت عمرؓ کی بات سنتے تھے اور سکوت فرمالیتے تھے، فرق یہی تھا کہ حضرت عمرؓ مصلحت پیش فرماتے تھے اور آپ وحی خداوندی کے انتظار میں کسی مصلحت پر عمل نہیں فرمانا چاہتے تھے۔ حضرت عمر نے سمجھا کہ کام اس طرح نہیں چلے گا گویہ بات ہے کہ پیغمبر کی غیرت عمر کی غیرت سے کہیں زیادہ ہے، آپ بھی یہی چاہتے ہوں گے کہ ازواج مطہرات گھر سے باہر نہ نکلیں لیکن مشکل یہ ہے کہ آپ مصلحت پر ابھی عمل نہیں کرنا چاہتے تھے، اس لیے

---

[1] کنیف، بیت الخلاء [2] مناصع، نصوع سے ہے جس کے معنی خالص ہونے کے ہیں، ہر خالص چیز کو ناصع کہتے ہیں، یہ مدینہ طیبہ سے باہر ایک وسیع میدان ہے جہاں قضاء حاجت کے لیے جایا کرتے تھے، چونکہ یہ آبادی سے باہر تھا اور قضا حاجت کے لیے مخصوص تھا، غالبًا اسی بنا پر اس کو مناصع کہتے ہیں۔ ۱۲

ایک دوسری تدبیر حضرت عمر نے اختیار کی، ایک رات کا واقعہ ہے کہ سودہ بنت زمعہ قضاء حاجت کے لیے باہر نکلیں، ایک حجاب تو رات کا تھا ہی، دوسرے یہ کہ کچھ اوڑھ بھی رکھا تھا لیکن چونکہ دراز قامت تھیں، جسم بھاری تھا اور جسم کے اس خاص انداز سے حضرت عمر پہلے ہی سے واقف تھے، اس لیے رات کی تاریکی اور چادر کے پردے میں بھی سودہ چھپ نہ سکیں اور حضرت عمر نے پہچان لیا، پھر آواز دے کر فرمایا، سودہ ہم نے تمہیں پہچان لیا ہے، یعنی اس طرح چھپ چھپا کر نکلنا بھی تستر کے لیے کافی نہ ہوا، منشاء یہ تھا کہ جس طرح میں نے پہچان لیا ہے، اسی طرح دوسرے حضرات بھی پہچان سکتے ہیں، حالانکہ پردہ کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کوئی پہچان نہ سکے، حضرت عمرؓ یہ چاہتے تھے کہ سودہ اس واقعہ کا ذکر حضور اکرم ﷺ سے کریں گی اور آپ بتقاضائے غیرت پردہ کی طلب فرمائیں گے تو خداوند قدوس کی طرف سے پردہ کا حکم آجائے گا، کتاب التفسیر میں روایت آجائیگی کہ حضرت سودہ وہیں سے واپس ہوگئیں اور رسول اکرم ﷺ سے عرض کیا کہ اس ضرورت سے جارہی تھی، عمر نے مجھے ٹوک دیا، اس وقت آپ حضرت عائشہ کے گھر تھے اور عشاء (کھانا) تناول فرمارہے تھے، آپ کو ناگواری ہوئی اور آیت حجاب کا نزول ہوگیا۔

روایت باب سے معلوم ہورہا ہے کہ اس سے قبل آیت حجاب نازل نہ ہوئی تھی، الفاظ ہیں: ''حرصاً علی ان ینزل الحجاب'' نزول حجاب کی چاہت میں حضرت عمرؓ نے ایسا فرمایا، لیکن اسی باب کی دوسری روایت میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ نے فرمایا، تمہارے لیے قضاء حاجت کی غرض سے باہر نکلنے کی اجازت ہے۔

روایات حجاب کا ظاہری تعارض اس باب کی دونوں حدیثوں میں تعارض معلوم ہورہا ہے اور اگر اس پورے واقعہ کو دیکھا جائے تو اس میں تین طرح کے تضاد پائے جاتے ہیں (۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث سے جس میں ''حرصاً علی أن ینزل الحجاب فأنزل الله الحجاب'' کے الفاظ ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سودہ کا نکلنا آیت حجاب کے نزول سے قبل کا ہے اور کتاب التفسیر میں حضرت عائشہ سے یہ روایت منقول ہوئی تو اس میں یہ الفاظ ہیں: ''عن عائشة قالت خرجت سودة بعد ماضرب الحجاب لحاجتها'' حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ سودہ قضاء حاجت کے لیے آیت حجاب نازل ہونے کے بعد نکلیں۔ (۲) دوسری بات یہ کہ باب کی پہلی روایت '' فأنزل الحجاب '' چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آیت حجاب نازل فرمادی) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس تدبیر سے حضرت عمرؓ کا منشا پورا ہوگیا اور وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوگئے، نیز یہ کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ آیت حجاب ان آیتوں میں سے ہے جن میں خداوند قدوس نے میری موافقت میں حکم نازل فرمایا ہے، لیکن اسی کے ساتھ باب کی دوسری روایت بتلارہی ہے کہ حضرت عمر کا منشا پورا نہ ہوسکا، بلکہ آپ نے فرمایا کہ تمہیں قضاء حاجت کے لیے نکلنے کی اجازت ہے کتاب التفسیر میں بھی یہ روایت اسی طرح منقول ہے: '' فقال انه قد اذن لکن ان تخرجن لحاجتکن'' (آپ نے فرمایا کہ خداوند قدوس نے تم کو قضائے حاجت کے لیے باہر نکلنے کی اجازت دی ہے) سوال یہ

ہے کہ جب باہر نکلنے کی اجازت ہے تو پھر حضرت عمر کی موافقت کے معنیٰ ناقابل فہم ہو گئے ، (۳) تیسرا تعارض یہ نظر آتا ہے کہ اس روایت میں آیت حجاب کا نزول حضرت سودہ کے اس واقعہ سے متعلق معلوم ہوتا ہے اور دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت حجاب کا نزول حضرت زینب بنت جحش کے ولیمہ کے دن ہوا ہے، اس سلسلہ میں حضرت انس کی متعدد روایتیں کتاب التفسیر میں آجائیں گی، غرض روایات حجاب کے بارے میں یہ تین باتیں متعارض معلوم ہوتی ہیں۔

ان تینوں اشکالات کا مختصر جواب ایک ہی ہے جس سے تینوں تضاد خود بخود حل ہو جاتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ حجاب کی دو قسمیں ہیں: ایک حجاب وجوہ اور دوسرے حجاب اشخاص، حجاب وجوہ کا ترجمہ چہرہ چھپانا ہے، یعنی عورت خواہ اپنے گھر میں رہے خواہ کسی ضرورت سے باہر نکلے، لیکن کسی غیر مرد کے سامنے پردے کے بغیر نہ آئے چہرہ ڈھکا ہونا چاہئے، اس کا نام حجاب وجوہ ہے، اور دوسرے حجاب اشخاص ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت گھر سے باہر نہ نکلے یعنی حجاب اس طرح کا ہو کہ عورت کا پورا جسم چھپ جائے اور شناخت میں نہ آسکے، یہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، حضرت عمر نے رسول اکرم ﷺ سے پردہ کی خواہش ظاہر کی اور عرض کیا: ''یارسول اللہ ! یدخل علیك البر والفاجر فلو أمرت امھات المومنین بالحجاب فانزل اللہ الحجاب'' (بخاری کتاب التفسیر) یارسول اللہ! آپ کے پاس ہر طرح کے لوگ آتے ہیں کسی کی پیشانی پر نیک و بد تو لکھا نہیں ہوتا، کاش آپ ازواج کو پردے کا حکم فرمادیں چنانچہ آیت حجاب نازل ہوگئی، آیت حجاب یہ ہے:

''لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُّؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَيْرَ نٰظِرِيْنَ اِنٰهُ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيْتُمْ فَادْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَاْنِسِيْنَ لِحَدِيْثٍ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيٖ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْيٖ مِنَ الْحَقِّ وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ الآیة''. (پارہ ۲۲ رکوع ۴)

نبی کے گھر میں داخل نہ ہو مگر یہ کہ تمہیں حکم ہو کھانے کے لیے نہ راہ دیکھتے ہوئے اس کے پکنے کی، لیکن جب بلالئے جاؤ تب جاؤ اور جب کھا چکو تو چلے جاؤ اور آپس کی باتوں میں جی نہ لگاؤ، تمہاری اس بات سے پیغمبر کو تکلیف تھی، لیکن وہ تم سے شرم کرتے تھے اور اللہ ٹھیک بات سے شرم نہیں کرتا، اور جب ازواج سے کام کی کچھ چیز مانگنے جاؤ تو پردے کے باہر سے مانگ لو۔

یہ آیت حضرت زینب کے ولیمہ کے دن نازل ہوئی، حضرت زینب کے نکاح سے اگلے دن آپ نے ولیمہ کی دعوت فرمائی وہاں یہ صورت پیش آئی کہ کچھ لوگ کھانے کے بعد باتوں میں لگ گئے، پیغمبر علیہ السلام چاہتے تھے کہ مکان خالی ہو جائے لیکن حیاء کے باعث یہ بات زبان پر نہ لانا چاہتے تھے، جب لوگ نہ اٹھے تو آپ خود اٹھ گئے اور ازواج مطہرات کے حجروں میں یکے بعد دیگرے جانے لگے، جیسا کہ نئی شادی کے موقعہ پر آپ کی عادت مبارکہ

تھی، چنانچہ آپ جب ازواج مطہرات کے پاس سے واپس ہوئے تب بھی تین آدمی بیٹھے ہوئے تھے، آپ پھر واپس ہو گئے، کسی نے آپ کو واپس ہوتے ہوئے دیکھ لیا تو وہ لوگ اٹھ کر چلے گئے، حضرت انسؓ نے آپ کو لوگوں کے جانے کی اطلاع دی اور آپ اندر تشریف لے گئے، حضرت انسؓ پیچھے پیچھے آنا چاہتے تھے کہ آیت حجاب نازل ہوگئی اور آپ نے درمیان میں پردہ گرادیا، یہی وہ آیت ہے جس کے بارے میں حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے: "وافقت ربی فی ثلاث" (بخاری کتاب الصلوۃ) میں نے باری تعالیٰ کی تین چیزوں میں موافقت کی۔

اور ان تینوں میں سے ایک حجاب کا معاملہ ہے، اس آیت میں حجاب وجوہ کا حکم ہے، جس میں باہر سے آنیوالوں کو بغیر اجازت اندر جانے سے روک دیا گیا، لیکن اس کے بعد حضرت عمرؓ کی دوسری خواہش یہ تھی کہ حجاب وجوہ کی طرح حجاب اشخاص کا بھی حکم آجائے اور اس کی خواہش میں حضرت عمرؓ نے حضرت سودہؓ بنت زمعہؓ کو ٹوک دیا، سودہ فوراً لوٹ گئیں اور آپ کو اطلاع دی آپ کھانا کھا رہے تھے، اسی دوران میں وحی آگئی، کتاب التفسیر میں ہے:

"فاوحی اللّٰہ الیہ ثم رفع عنہ". چنانچہ اللہ تعالیٰ نے وحی نازل فرمائی، پھر شدت وحی کی وہ کیفیت ختم ہوگئی، یہ آیت جو حضرت سودہ کے اس واقعہ میں نازل ہوئی بعینہ وہی آیت تھی جو حضرت زینب کے ولیمہ کے دن نازل ہو چکی تھی، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت اسی حضرت سودہ کے واقعہ میں نازل ہوئی، حالانکہ تفصیل یہ ہے کہ یہ آیت دو مرتبہ نازل ہوئی، پہلی بار حضرت زینب کے ولیمہ میں اور دوسری بار بغیر کسی کی زیادتی کے حضرت سودہ کی شکایت کے وقت، بعینہ اسی آیت کے نزول سے آپ نے یہ سمجھا کہ ابھی تک صرف حجاب وجوہ ہی ہے، حجاب اشخاص لازم نہیں کیا گیا، چنانچہ وحی کی کیفیت رفع ہونے کے بعد فرمایا کہ تمہیں قضائے حاجت کے لیے گھر سے نکلنے کی اجازت ہے، حجاب کی اس تقسیم سے یہ تینوں تضاد رفع ہو جاتے ہیں۔

[۱۴] بَابُ التَّبَرُّزِ فِي الْبُيُوتِ

(۱۴۸) حَدَّثَنَا اِبْرٰهِيْمُ بْنُ الْمُنْذِرِ قَالَ حَدَّثَنَا اَنَسُ بْنُ عِيَاضٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَ بْنِ حَبَّانَ عَنْ وَاسِعِ بْنِ حَبَّانَ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ اِرْتَقَيْتُ يَوْمًا فَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ حَفْصَةَ لِبَعْضِ حَاجَتِيْ فَرَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقْضِيْ حَاجَتَهٗ مُسْتَدْبِرَ الْقِبْلَةِ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ　(گذشتہ: ۱۴۵)

(۱۴۹) حَدَّثَنَا يَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيْدُ قَالَ اَخْبَرَنَا يَحْيٰى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيٰى بْنِ حَبَّانَ اَنَّ عَمَّهٗ وَاسِعَ بْنَ حَبَّانَ اَخْبَرَهٗ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ اَخْبَرَهٗ قَالَ لَقَدْ ظَهَرْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عَلٰى ظَهْرِ بَيْتِنَا فَرَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ قَاعِداً عَلٰى لَبِنَتَيْنِ مُسْتَقْبِلَ

بَيْتِ الْمَقْدِسِ. (گذشتہ: ۱۴۵)

ترجمہ باب، گھروں میں قضاء حاجت کا بیان۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بیان ہے کہ میں حفصہ کے گھر کی چھت پر اپنی کسی ضرورت سے چڑھا تو میں نے یہ دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ قبلہ کی طرف پشت اور بیت المقدس کی طرف رخ کئے ہوئے قضاء حاجت کر رہے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ میں ایک دن اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ دو اینٹوں پر بیٹھے بیت المقدس کی طرف روئے انور فرمائے ہوئے قضاء حاجت کر رہے ہیں۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ میں امام بخاریؒ یہ بتلا رہے ہیں کہ مکانات میں ضرورت کی وجہ سے بیت الخلاء بنانا درست اور جائز ہے یا نہیں؟ عرب کا عام دستور یہ تھا کہ قضاء حاجت کے لیے جنگل جایا کرتے تھے، سرکار رسالت مآب ﷺ کے بارے میں آتا ہے کہ "كان اذا اراد الحاجة ابعد في المذهب" یعنی جب آپ قضاء حاجت کا ارادہ فرماتے تھے تو دور نکل جاتے تھے۔ آپ کے اس معمول کو دیکھتے ہوئے شبہ ہوتا ہے کہ مکانات میں اس کا بنانا کیسا ہے؟ امام بخاریؒ نے حدیث باب سے اس کا جواز ثابت کر دیا۔ ترجمہ کی دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مکانات میں بیت الخلاء یا کنیف بنانا گویا وہاں شیاطین کا مرکز قائم کرنا ہے، روایت میں آتا ہے " ان هذه الحشوش مُحْضَرَة" اور یہ اس لیے کہ شیاطین کو گندگی سے طبعی مناسبت ہوتی ہے، اس لیے جس طرح پاکیزگی کی وجہ سے مسجد میں ملائکہ کا ہجوم رہتا ہے اسی طرح نجاست سے طبعی مناسبت کے باعث شیاطین کا اجتماع بیت الخلاء میں ہوتا ہے، امام بخاری نے اس ضرورت سے ترجمہ منعقد فرما دیا اور اس کے ثبوت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ والی روایت پیش کر دی کہ آپ حضرت حفصہ کے کوٹھے پر کنیف میں قضاء حاجت فرما رہے تھے، اب خواہ یہ کہہ لو کہ " الضرورات تبيح المحظورات" یعنی ضرورت کے باعث یہ چیز مباح ہوگئی۔ حدیث سے معلوم ہوا کہ مکان میں ایک جانب کو کنیف بنانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ کنیف ایک مستقل مکان کی حیثیت رکھتا ہے، نیز یہ کہ شیاطین کو چونکہ نجاست سے طبعی مناسبت ہے اس لیے وہ اسی گوشہ میں جمع رہیں گے، البتہ جب قضاء حاجت کی ضرورت ہو تو شیاطین کے اثر سے بچنے کے لیے یہ دعا تلقین فرما دی: "اللهم انی اعوذ بك من الخبث والخبائث" رہا فرشتوں کا معاملہ کہ انھیں نجاست سے طبعی بعد ہے، اول تو ملائکہ مکان میں آئیں گے، کیونکہ نجاست کی جگہ بالکل الگ ہے، دوسرے یہ کہ شریعت نے انسان کو اس درجہ پابند نہیں بنایا کہ جن چیزوں سے فرشتوں کو نفرت ہے انہیں ترک کر دیا جائے، فرشتوں کو تو بہت سی چیزوں سے نفرت ہے، جہاں بدبو ہوگی فرشتہ نہ آئے گا مجامعت کے وقت، برہنگی کے وقت اور ریاح منکر کی صورت میں فرشتہ نہ آئے گا، لیکن شریعت نے ہماری ضروریات کے پیش نظر ہمیں ان چیزوں کا مکلف نہیں بنایا ہے بلکہ اس کی اجازت دی ہے اور یہ سب چیزیں ضرورت کے وقت ہمارے لیے بلاشبہ جائز ہیں، بیت الخلاء اور کنیف بھی ہماری ایک ضرورت ہے۔

لیکن اس میں تستر اور پردے کی زیادہ رعایت ہے، جس کی خاطر رسول اکرم ﷺ بہت دور نکل جانا پسند فرماتے تھے، ابوداؤد میں اس کی تصریح ہے کہ آپ کا دور نکلنا اس لیے ہوتا تھا کہ کوئی آپ کو دیکھ نہ سکے اور اگر کبھی شدت تقاضہ کی بنا پر دور جانے کا موقعہ نہ ہوا تو قریب ہی میں پردے کے پورے انتظام کے ساتھ تقاضہ پورا فرمالیا، چنانچہ آئندہ ابواب میں اس کا ذکر آرہا ہے، غرض قضاء حاجت کے لیے دور نکل جانا خود مقصد نہیں ہے، مقصد تو تستر اور پردہ ہے، اگر قریب ہی میں پردے کا انتظام ہو تو دور جانے کی ضرورت نہیں، گھر میں بنائے گئے بیت الخلاء سے یہ ضرورت بدرجہ اتم پوری ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

ترجمہ کے ثبوت کے لیے امام بخاری حضرت ابن عمر کی وہی روایت دو سندوں سے ذکر کر رہے ہیں، پہلی روایت میں استقبال شام کے ساتھ استدبار کعبہ کی بھی تصریح ہے، لیکن یہ بحث گزر چکی ہے کہ شام کی طرف رخ کرنے سے کعبہ کی طرف پشت کا ہونا لازم نہیں آتا، ہم تو جہت کے احترام کے مکلف ہیں کیونکہ ہمارے سامنے قبلہ نہیں ہے، لیکن پیغمبر علیہ السلام کے سامنے حقیقی قبلہ ہوسکتا ہے اور آپ اس جہت میں بھی اصل قبلہ سے منحرف رہ سکتے ہیں، ایسے متعدد واقعات ہیں کہ آپ کے سامنے سے حجابات ختم کر دئے گئے، جیسے تبوک میں آپ نے ایک شخص کے جنازے کی نماز پڑھی، یا نجاشی کے جنازے کی نماز کے وقت صحابہ کرام کا یہ خیال تھا کہ آپ کے سامنے سے حجابات اٹھا دئے گئے، ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ آپ کی نظروں کے سامنے حجابات اٹھا دئے گئے ہوں اور آپ قدرے منحرف ہو کر بیٹھ گئے ہوں، یہ بھی ایک وجہ ہوسکتی ہے، مفصل بحث گزر چکی ہے۔

[۱۵] بَابُ الاستِنْجَاءِ بِالْمَاءِ

(۱۵۰) حَدَّثَنَا اَبُو الْوَلِیْدِ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِیْ مُعَاذٍ وَاسْمُهٗ عَطَاءُ بْنُ اَبِیْ مَیْمُوْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ یَقُوْلُ كَانَ النَّبِیُّ ﷺ اِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ اَجِیْءُ اَنَا وَغُلَامٌ مَعَنَا اِدَاوَةٌ مِنْ مَّاءٍ یَعْنِیْ یَسْتَنْجِیْ بِهٖ. (آئندہ: ۱۵۱، ۱۵۲، ۲۱۷، ۵۰۰)

ترجمہ باب، پانی سے استنجاء کرنے کا بیان۔ ابو معاذ جن کا نام عطاء بن ابی میمونہ ہے کہتے ہیں کہ میں نے انس مالک کو سنا فرماتے تھے کہ رسول اکرم ﷺ جب قضائے حاجت کے لیے نکلتے تھے تو میں اور ایک لڑکا ایسی حالت میں باہر آتے کہ ہمارے ساتھ پانی کا ایک چمڑے کا ظرف ہوتا (ہشام کہتے ہیں) یعنی رسول اکرم ﷺ اس سے استنجاء فرماتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ اس باب میں پانی سے استنجے کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں، یعنی پانی سے استنجاء کا جواز ثابت ہے یا نہیں؟ اور اگر ثابت ہے تو اس کا درجہ کیا ہے؟ نیز یہ کہ پانی سے استنجاء کرنا زیادہ بہتر ہے یا

ڈھیلوں سے؟ رہا دونوں کا جمع کرنا تو وہ بالاتفاق افضل ہے، لیکن تنہا پانی یا تنہا ڈھیلوں کے استعمال میں کونسا عمل افضل ہے، پانی تو نجاست کے اصل وعین اور اس کے اثر دونوں کو ختم کر دیتا ہے اور ڈھیلوں سے عین نجاست کا ازالہ تو ہو جاتا ہے، مگر فی الجملہ اس کا اثر باقی رہ جاتا ہے، اس لیے صاف معلوم ہوتا ہے کہ پانی سے صفائی زیادہ ہوتی ہے اور یہی اولی ہونا چاہئے، اسی جانب اشارہ کرتے ہوئے امام بخاری نے ترتیب یہ رکھی ہے کہ پہلے پانی سے استنجے کا باب قائم فرمایا ہے، آخر میں ڈھیلوں سے استنجے کا بیان کیا اور درمیان میں دونوں کو ایک ساتھ استعمال کرنا بتلایا، اشارہ اس طرف ہے کہ درمیانی صورت خیر الامور اوسطہا کے پیش نظر سب سے بہتر ہے اور اس کے بعد صرف پانی کا درجہ ہے۔

نیز یہ کہ امام بخاریؒ نے استنجے کے سلسلہ میں پانی کے بیان کو سب سے مقدم اس لیے ذکر فرمایا ہے کہ اس کے استعمال میں کچھ اختلاف ہوا ہے، کچھ حضرات نے تو اس کے ثبوت ہی سے انکار کر دیا ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح حضرت حذیفہ سے منقول ہے کہ ان سے پانی سے استنجاء کرنے کے بارے میں سوال کیا گیا، آپ نے جواب دیا ''اذاً لا یزال فی یدی نتن''. یعنی پانی سے استنجاء کرنے کے بارے میں خرابی یہ ہے کہ ہاتھ میں بدبو باقی رہ جائے گی، بعض حضرات نے پانی سے استنجے کو عورتوں کا استنجاء قرار دیا ہے: ''ذلك وضوء النساء'' یعنی مردوں کی مردانگی کا تقاضہ ہے کہ وہ ڈھیلا استعمال کیا کریں، نافع حضرت ابن عمر کا یہ عمل نقل کرتے ہیں کہ وہ پانی سے استنجاء نہ کرتے تھے، ابن زبیر فرماتے ہیں ''ما کنا نفعله'' ہم ایسا نہیں کرتے تھے، ابن التین کہتے ہیں کہ امام مالک رسول اکرم ﷺ سے استنجاء بالماء (پانی سے استنجاء) کے ثبوت کو مستبعد سمجھتے تھے، ابن حبیب مالکی فرماتے ہیں کہ پانی چونکہ مشروب ومطعوم ہے اس لیے اس سے استنجاء کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ دوسری جگہوں پر آتا ہے کہ فلاں فلاں چیز سے استنجاء نہ کرو، کیونکہ وہ جنات کی غذا ہے، جب جنات کی غذا میں یہ احتیاط اور ادب ملحوظ ہے تو انسان کی غذا میں بدرجہ اولی اس کی رعایت ہونی چاہئے۔

پانی سے استنجے کے سلسلے میں یہ تمام اقوال ہوئے ہیں، امام بخاری حدیث صحیح سے اس کا ثبوت پیش کرتے ہیں کہ جب رسول اکرم ﷺ سے یہ عمل ثابت ہے تو اب اس کے بعد ساری علتیں بیکار ہیں، مطعوم ومشروب ہونے کی علت بھی عجیب رہی، ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ جب پانی سے وضو کی اجازت ہے، جنبی کو غسل کی اجازت ہے، ناپاک کپڑا پاک کرنے کی اجازت ہے تو پھر استنجے کے سلسلے میں مطعوم ہونے کا عذر نکالنا کیا معنی رکھتا ہے؟ جب کہ پانی کے ساتھ استنجاء کرنا صحیح، حسن اور غریب غرض ہر قسم کی روایات سے ثابت ہے۔ اسی طرح حضرت حذیفہ کے ارشاد ''اذاً لا یزال فی یدی نتن'' کا یہ منشا نہیں کہ پانی سے استنجاء کرنا جائز نہیں، بلکہ یہ فرما رہے ہیں کہ بغیر ڈھیلے کے صرف پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں ہاتھ میں بو پیدا ہو جاتی ہے، نیز حضرت ابن عمر کے بارے میں نافع سے جو عمل منقول ہے اس میں بھی عدم جواز کی تصریح نہیں ہے بلکہ صرف یہ ہے کہ وہ اسے غیر ضروری سمجھتے تھے، پھر '' ذلك وضوء النساء''

کا مقولہ بھی بالکل صاف ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عورتوں کو پانی سے استنجاء کرنا مناسب ہے، کیونکہ ڈھیلا سختی کی وجہ سے ان کے نرم وملائم جسم کے لیے باعث تکلیف بھی ہے اور جلد میں خشونت اور سختی وکھر دراپن پیدا کر کے اس کو بدزیب بھی کر دیتا ہے، اس کا یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ عورتیں ڈھیلا استعمال نہ کریں یا مردوں کو پانی کے استعمال کی اجازت نہیں۔

جب اہل قباء کی شان میں یہ آیت نازل ہوئی " فِيْهِ رِجَالٌ يُحِبُّوْنَ اَنْ يَّتَطَهَّرُوْا واللّٰهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِيْنَ " تو خود آں حضرت ﷺ ان حضرات کے پاس تشریف لے گئے اور ان کی طہارت کے بارے میں پوچھا، ان لوگوں نے بتلایا کہ ہم نماز کے لئے وضو کرتے ہیں، جنابت کے لیے غسل کرتے ہیں اور استنجاء پانی سے کرتے ہیں، آپ نے فرمایا بس مدح کی یہی بات ہے "فعليكموه" اسی کو لازم رکھو۔

تشریح حدیث امام بخاریؒ ترجمہ کے ثبوت میں حضرت انسؓ کی روایت لا رہے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ قضاء حاجت کے لیے نکلتے تھے تو میں اور ایک نوعمر خادم پانی کا چھاگل لے کر ساتھ ہو لیتے، آپ اس پانی سے استنجاء فرماتے: " غلام معنا الخ" حافظ ابن حجر کہہ رہے ہیں کہ یہ غلام ابن مسعود ہیں، لیکن ابن مسعود کو غلام کہہ نہیں سکتے غلام کا اطلاق ایسے لڑکے پر آتا ہے، جس کی مسیں بھیگی ہوں (طرّ شاربہ) سبزہ اگنے والا ہو اور حضرت ابن مسعود داڑھی والے ہیں، پھر یہ کہنا کہ پھرتی اور مستعدی میں تشبیہ کی غرض سے غلام کا لفظ بول دیا گیا ہے اس لیے درست نہیں ہے کہ مسلم کی روایت میں " وتبعه غلام معه ميضاة وهو اصغرنا" دوسری روایت میں، " فاحمل انا وغلام نحوى اداوة من ماء " کے الفاظ ہیں، ان دونوں روایتوں میں تصریح ہے کہ وہ لڑکا ہم میں سب سے زیادہ کم عمر اور حضرت انسؓ کے بیان کے مطابق انھیں کا ہم عمر تھا، نیز یہ کہ بعض روایات میں من الانصار کی تصریح ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعود انصاریؓ نہیں بلکہ مہاجرین میں سے ہیں، اس لیے یہاں غلام سے کوئی اور ہی مراد ہے۔

امام بخاریؒ نے یہ حدیث پانی سے استنجاء کرنے کے ثبوت میں پیش کی ہے، حدیث باب میں یہ موجود ہے کہ حضرت انس اور ایک خادم پانی لے جاتے تھے۔ لیکن اس پانی سے ہوتا کیا تھا؟ حضرت انس کے بیان میں یہ موجود نہیں ہے، بلکہ نیچے کے راوی ابوالولید ہشام نے بیان کیا ہے آپ اس پانی سے استنجاء فرماتے تھے اس موقع پر اصیلی نے مہلب سے نقل کرتے ہوئے بخاری پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ترجمۃ الباب حدیث سے ثابت نہیں ہو رہا ہے کیونکہ حدیث کے جس جزو سے ترجمہ کا تعلق ہے وہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے بیان میں نہیں ہے، بلکہ وہ نیچے کے راوی ابوالولید ہشام کی زیادتی ہے، لیکن اصل یہ کہ اصیلی نے یہ اعتراض آنکھ بند کر کے کر دیا ہے، اگر ذرا تکلیف گوارہ کرتے تو تیسرے باب میں "باب حمل العَنَزَةِ مع الماء فى الاستنجاء " کے تحت محمد بن بشار کے طریق سے جو روایت لا رہے ہیں اس میں تصریح کے ساتھ یہی قول حضرت انس بن مالک کی طرف منسوب ہے: "فاحمل انا وغلام اداوة من ماء وعَنَزَةً يَسْتَنْجِىْ بِالْمَاءِ" (میں اور ایک لڑکا پانی کا برتن اور نیزے کی قسم کی شام دار لکڑی ساتھ لے جاتے، آپ پانی سے استنجاء

فرماتے) اس میں حضرت انس ہی کے بیان میں تصریح ہے کہ یہ پانی استنجے کے لیے استعمال ہوتا تھا، اس لیے محض اس احتمال کی بناء پر کہ یہ نیچے کے راوی کا بیان ہے اسے ترجمہ کے ساتھ غیر مطابق قرار دینا صحیح نہیں۔

[۱۶] بَابُ مَنْ حُمِلَ مَعَهُ الْمَاءُ لِطُهُوْرِهٖ

وَقَالَ اَبُو الدَّرْدَاءِ اَلَيْسَ فِيْكُمْ صَاحِبُ النَّعْلَيْنِ وَالطُّهُوْرِ وَالْوِسَادَة

(۱۵۱) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَطَاءِ بْنِ اَبِيْ مَيْمُوْنَةَ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً يَقُوْلُ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ تَبِعْتُهُ اَنَا وَغُلَامٌ مِنَّا مَعَنَا اِدَاوَةٌ مِنْ مَاءٍ . (گذشتہ: ۱۵۰)

ترجمہ باب، بیان میں اس شخص کے جس کے ساتھ طہارت کا پانی اٹھایا جائے۔ ابوالدرداء نے فرمایا، کیا تمہارے درمیان، نعلین مبارک اور آب طہارت اور گدے تکیہ والا خادم موجود نہیں ہے۔ عطاء بن ابی میمونہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب قضاء حاجت کے لیے جاتے تھے تو میں اور ہم میں سے ایک اور لڑکا آپ کے ساتھ ہو جاتے تھے اور ہمارے ساتھ پانی کی چھاگل ہوتی تھی۔

مقصد ترجمہ امام بخاری یہ ثابت فرما رہے ہیں کہ مقدمات استنجاء یا وضو میں دوسروں کی امداد جائز ہے، مثلاً ڈھیلے یا پانی کی ضرورت ہوتی ہے تو خدمت گار سے اس کی طلب میں مضائقہ نہیں ہے، یہ نہ مخدوم کا استکبار ہے نہ خادم کے لیے عار کی بات ہے، خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ کسی شخص نے اپنے آپ کو ان کی خدمت کے لیے پیش کیا ہو اور وہ ان خدمات کی بجا آوری کو اپنی سعادت سمجھتا ہو، بخاری آئندہ نوعیت خدمت کے لحاظ سے مختلف ابواب لا رہے ہیں۔

غرض چھوٹوں کا بڑوں کی خدمت کرنا یا بڑوں کا چھوٹوں سے خدمت لینا دونوں باتیں جائز ہیں، اسی طرح ماں باپ اگر مصلحت سمجھیں تو اس کے لیے بچہ کو استاد کے سپرد کر سکتے ہیں، جیسا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ مدینہ پہنچے تو فرمایا کہ خدمت کے لیے کوئی بچہ چاہیے، اس لیے طلب کیا کہ بچپن میں خدمت سے عام طور پر عار محسوس نہیں ہوتی، حضرت انسؓ کی عمر اس وقت دس سال کی تھی، چنانچہ آپ کی اس طلب پر حضرت ابوطلحہ انھیں لے کر حاضر ہوئے اور سپرد فرما دیا، حضرت انس نے دس سال تک آپ کی خدمت کی، معلوم ہوا کہ بچے کے سرپرست اگر مصلحت سمجھیں تو اسے استاد یا کسی صاحب فضل وکمال کے سپرد کر سکتے ہیں، بخاری نے ترجمہ رکھ کر ثابت فرمایا کہ استنجے وغیرہ کے سلسلہ میں اس طرح کی خدمت لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس سلسلہ میں شوافع سے مختلف اقوال منقول ہیں کسی سے منع منقول ہے اور کسی سے اباحت، نووی نے تطبیق بھی ذکر فرمائی ہے اس کا مراجعہ فرما لیا جائے۔

"قال ابو الدرداء الخ" کتاب المناقب میں امام بخاریؒ نے اس تعلیق کو موصولاً ذکر کیا ہے، حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ میں سرزمین شام میں داخل ہوا، میں نے وہاں مسجد میں دو رکعت نماز ادا کی اور بارگاہ الٰہی میں یہ دعا کی کہ بارے الٰہی مجھے کوئی جلیس صالح مرحمت فرما، چنانچہ مجھے سامنے سے ایک بزرگ آتے ہوئے نظر آئے، جب وہ قریب آئے تو میں نے عرض کیا کہ میری دعا شاید قبول ہوگئی ہے، انھوں نے پوچھا تم کون ہو؟ عرض کیا میں کوفے کا رہنے والا ہوں، فرمایا! کیا تم میں صاحب النعلین، صاحب الطہور اور صاحب الوسادۃ یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نہیں ہیں، تمہیں یہ تمنا کیوں پیدا ہوئی؟ تمہارے یہاں تو بڑے بڑے حضرات موجود ہیں، عبداللہ بن مسعودؓ کو دیکھئے کہ انھیں پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ کتنا گہرا تعلق تھا اور وہ کس قدر آپ سے قریب رہے ہیں، بستر اٹھانا بچھانا، نعلین مبارک کی حفاظت کرنا اور بوقت ضرورت اپنی آستین سے نعلین نکال کر خدمت میں پیش کر دینا، استنجے وضو کے لیے پانی حاضر کرنا وغیرہ، پھر اتنی برگزیدہ ہستی کے ہوتے ہوئے تم دوسروں کی طرف دیکھتے ہو۔

یہاں تو مقصد صرف یہ ہے کہ استنجے کے سلسلہ میں دوسروں سے خدمت لینا درست اور جائز ہے، یہاں اس باب کے ذیل میں حضرت ابوالدرداءؓ کا قول دیکھ کر یہ خیال قائم کرلیا گیا کہ غلام سے مراد عبداللہ بن مسعودؓ ہیں، ہم اس کے متعلق سابق باب میں پوری تفصیل کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ یہ خیال صحیح نہیں، ہاں یہ صحیح ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ بھی یہ خدمت انجام دیتے تھے، حدیث کی ترجمہ سے مطابقت ظاہر ہے "من حمل معه الماء لطهوره" میں طہور سے استنجاء کا طہور مراد ہے۔

[۱۷] بَابُ حَمْلِ الْعَنَزَةِ مَعَ الْمَاءِ فِي الْاِسْتِنْجَاءِ

(۱۵۲) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ ثنا شُعْبَةُ عَنْ عَطَاءِ بْنِ اَبِيْ مَيْمُوْنَةَ سَمِعَ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُوْلُ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ فَاَحْمِلُ اَنَا وَغُلَامٌ اِدَاوَةً مِّنْ مَّاءٍ وَعَنَزَةً يَسْتَنْجِيْ بِالْمَاءِ تَابَعَهُ النَّضْرُ وَشَاذَانُ عَنْ شُعْبَةَ الْعَنَزَةُ عَصاً عَلَيْهِ زُجٌّ . (گذشتہ:۱۵۰)

ترجمہ باب، استنجے کے لیے پانی کے ساتھ عنزہ (برچھی) کا لے جانا۔ انس بن مالک فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ قضاء حاجت کے لیے جاتے تو میں اور ایک لڑکا پانی کی چھاگل اور ایک برچھی لے کر آپ کے ساتھ ہو جاتے، آپ پانی سے استنجاء فرماتے تھے۔ نضر اور شاذان نے شعبہ سے اس کی متابعت کی ہے، عنزہ اس لاٹھی کو کہتے ہیں جس پر شام لگی ہو۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ پانی اور برچھی دونوں استنجے سے متعلق ہیں، پانی کا استنجے سے جو تعلق ہے وہ تو ظاہر ہے، رہا برچھی کا معاملہ تو اسے ڈھیلے حاصل کرنے کے لیے رکھا جاتا تھا تاکہ سخت زمین سے بھی ڈھیلے کھود کر

استعمال کئے جاسکیں، برچھی کے ساتھ رکھنے کی اور بھی بعض وجہیں شارحین حدیث نے بیان کی ہیں، مثلاً موذی جانوروں کو مارنے کے لیے، دشمنوں کے شر سے بچنے کے لئے، پردہ کرنے کے لیے، نماز کے وقت سترہ بنانے کے لیے وغیرہ وغیرہ، یہ سب باتیں ممکن تو ضرور ہیں اور موقعہ بہ موقعہ برچھی سے یہ کام بھی لیا جاتا رہا ہے لیکن اس کے ساتھ رکھنے کا اصل مقصد اسے قرار نہیں دیا جاسکتا، پھر پانی کے ساتھ بیان کرنا اس کا واضح قرینہ ہے کہ اس کا مقصد ڈھیلے حاصل کرنا تھا، کیونکہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو پانی اور ڈھیلوں کا جمع کرنا پسندیدہ تھا، جیسا کہ اہل قبا کے بارے میں بیان ہو چکا ہے اور پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام پسندیدہ چیز کو چھوڑتے نہ تھے، اس لیے اس کا اصل مقصد ڈھیلے نکالنا ہی قرار دینا چاہئے، امام بخاریؒ نے بھی حدیث باب سے دونوں کا جمع کرنا ثابت فرمایا اور اس باب کو "باب من حُمِلَ معه الماء لطهوره" اور "باب الاستنجاء بالحجارة" کے درمیان لاکر اس طرف اشارہ بھی فرمادیا کہ یہی عمل سب سے بہتر ہے "خیر الامور اوسطها"۔

متابعت کا مقصد عنزہ اس لاٹھی کو کہتے ہیں کہ جس کے نیچے لوہے کی شام لگی ہو، اس کے ثبوت کے لیے امام بخاری نے متابعت بھی بیان فرمائی ہے اور اس کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ یہ روایت اور اس سے قبل کی دو روایتیں جنہیں امام بخاریؒ دو دو الگ ابواب کے ذیل میں لائے ہیں بالکل ایک ہیں، صرف بخاری کے استاد بدلتے چلے گئے ہیں، ورنہ سب روایتیں شعبہ پر جمع ہیں اور سب کا مخرج حضرت انسؓ ہیں، لیکن پہلی دونوں روایتوں میں عنزہ کا ذکر نہیں، اس بنا پر یہ شبہ ہوسکتا تھا کہ شاید عنزہ کا ذکر درست نہ ہو، اس لیے امام بخاریؒ نے متابعت پیش کردی اور بتلادیا کہ یہ زیادتی درست ہے اور اس کے علاوہ بھی دوسرے طرق میں موجود ہے، نضر کی روایت نسائی میں اور شاذان کی روایت بخاری کی کتاب الصلوۃ میں موصولاً مذکور ہے۔ واللہ اعلم

[۱۸] بَابُ النَّهْيِ عَنِ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْيَمِيْنِ

(۱۵۳) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بن فَضَالَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ هُوَ الدَّسْتَوَائِيْ عَنْ يَحْيٰى ابْنِ اَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ اَبِيْ قَتَادَةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ اِذَا شَرِبَ اَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسْ فِيْ الْاِنَاءِ وَاِذَا اَتَى الْخَلَاءَ فَلَا يَمَسَّ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ وَلَا يَتَمَسَّحْ بِيَمِيْنِهِ. (آئندہ:۱۵۴، ۵۶۳۰)

ترجمہ باب، داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی ممانعت۔ عبداللہ بن ابی قتادہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص پانی پیئے تو برتن میں سانس نہ لے اور جب قضاء حاجت کرے تو داہنے ہاتھ سے عضو مستور نہ چھوئے اور نہ داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے۔

مقصد ترجمہ داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے کی کراہت بیان فرمارہے ہیں، اصحاب ظواہر اس کی حرمت کے قائل ہوئے ہیں جمہور کے نزدیک یہ نہی تنزیہی ہے کیونکہ اس کا تعلق آداب سے ہے، امام بخاریؒ نے کراہت کے بارے میں تحریم وتنزیہہ کی بابت فیصلہ نہیں فرمایا۔ کراہت کی وجہ یہ ہے کہ قدرت نے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر فضیلت اور شرافت دی ہے، نیز یہ کہ شریعت نے ''اعطاء کل ذی حق حقه'' ہر مستحق کو اس کا حق دینے کا اہتمام کیا ہے اس لیے داہنے ہاتھ کی شرافت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے ادنی اور ارذل کام نہ لیے جائیں، بلکہ ایسے کاموں کے لیے بایاں ہاتھ موزوں ہے۔ داہنے ہاتھ سے شریف کام لیے جائیں۔

پانی پینے کا طریقہ ارشاد ہوتا ہے: ''اذا شرب احدکم الخ'' جب تم پانی پیو تو برتن میں سانس نہ لو بلکہ سانس لیتے وقت برتن کو منہ سے الگ کرلو اور تین سانس میں پانی پیو، اس ادب میں متعدد مصلحتیں ہیں، کیونکہ ایک سانس میں پانی پینے میں اندیشہ یہ رہتا ہے کہ پانی کثیر مقدار میں دفعتہً معدے میں جائے گا اور اس سے امکان یہ ہے کہ معدے کی وہ حرارت ختم ہوجائے گی جو غذا کو پکانے کا عمل کرتی ہے۔ پھر جب حرارت معدی بجھ جائے گی تو معدہ اپنے عمل میں کمزور ہوجائے گا اور غذا کچی رہ جائے گی، پھر یہ غذا جگر میں پہنچے گی اور جگر بھی اپنا کام بخوبی انجام نہ دے سکے گا، اس طرح غذا کا جو اصل مقصد ہے وہ پورا نہ ہوسکے گا، غذا کا مقصد یہ ہے کہ جسم کے ہر حصہ کو حسب ضرورت غذا پہونچتی رہے، خون کی جگہ خون جائے اور صفرے کی جگہ صفراء، اسی طرح سودا اور بلغم بھی اپنی اپنی جگہوں پر پہنچیں اور یہ سب چیزیں ایک دوسرے سے الگ جب ہوتی ہیں جب غذا پوری طرح پک جاتی ہے، یعنی اگر غذا پوری طرح نہیں پک سکی تو جسم کے تمام اعضاء کو اس کی تقسیم حسب ضرورت نہ ہوسکے گی اور بدن بھوکا رہے گا، کمزور ہوجائے گا، بڑھاپے میں چونکہ حرارت کم ہوجاتی ہے، اس لیے معدہ اپنا عمل پوری قوت سے نہیں کرپاتا اور اعضاء انحطاط پذیر ہونے لگتے ہیں۔

علاوہ بریں ایک سانس میں پورا پانی پی لینا کمال حرص کی دلیل ہے اور یہ حیوان اور چوپایوں کی عادت ہے، وہ جب ایک مرتبہ پانی کے برتن میں منہ ڈال دیتے ہیں تو پھر اس سے منہ ہٹانا نہیں جانتے، پانی بھی پیتے رہتے ہیں اور سانس بھی لیتے رہتے ہیں۔ پھر برتن میں سانس لینے کا ایک نقصان یہ ہے کہ منہ سے نکلی ہوئی گندی بھاپ پانی کو مکدر کر دیتی ہے اور وہ پانی دوسروں کی نظر میں پینے کے قابل نہیں رہتا، بلکہ خود پینے والے کو بھی بعض اوقات پینے میں تکلف محسوس ہونے لگتا ہے، نیز ایک امکان یہ بھی ہے کہ کچھ لعاب دہن یا مخاط بھی پانی میں گرجائے اور اس میں بھی یہ دونوں قباحتیں ہیں وغیرہ وغیرہ۔

ان تمام چیزوں کی رعایت کرتے ہوئے شریعت نے ادب سکھلایا ہے کہ پانی ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ تین سانس میں پیا جائے اور سانس لیتے وقت برتن منہ سے الگ کردیا جائے، تجربہ یہ ہے کہ دو تین مرتبہ سانس لینے

سے چند گھونٹ میں پیاس رفع ہو جاتی ہے اور ایک سانس میں پینے سے پیاس رفع کرنے کے لیے زیادہ پانی درکار ہوتا ہے، جس سے معدہ بوجھل ہو جاتا ہے۔

داہنے ہاتھ سے استنجے کی ممانعت آداب کے سلسلہ میں دوسری بات استنجے سے متعلق بتلائی جارہی ہے کہ استنجے میں داہنے ہاتھ کا استعمال نہ کرو، داہنے ہاتھ کی شرافت کا یہی تقاضہ ہے اور اس میں دوسری بات یہ ہے کہ کھاتے وقت اسی ہاتھ کا استعمال ہوتا ہے اور جب کھاتے وقت استنجے کی بابت یہ بات یاد آئے گی تو طبیعت میں نفرت پیدا ہوگی۔

حدیث باب میں دو جملے استعمال فرمائے گیے ہیں" **لا یمس ذکرہ بیمینه و لا یتمسح بیمینه** " بہ ظاہر پہلے جملے کا تعلق چھوٹے استنجے یعنی پیشاب سے ہے اور دوسرے کا براز سے، قرینہ تقابل سے یہ معنی سمجھ میں آرہے ہیں کہ نہ پیشاب کرتے وقت داہنے ہاتھ سے عضوِ مستور چھوا جائے اور نہ براز سے فراغت کے بعد اس ہاتھ کو استعمال کیا جائے، پیشاب کرتے وقت بھی چھینٹوں سے بچنے کے لیے کبھی کبھی اس کی ضرورت پڑتی ہے اور پیشاب کے بعد استنجے میں ڈھیلے یا پانی کے استعمال کے وقت بھی، لیکن حدیث باب میں بتلا دیا گیا کہ داہنے ہاتھ کا استعمال ایسی چیزوں میں نامناسب ہے، یہ شرافت یمین کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم

[۱۹] بَابٌ لَا یُمْسِكُ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ اِذَا بَالَ

(۱۵۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيَى بْنِ اَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِيْ قَتَادَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اِذَا بَالَ اَحَدُكُمْ فَلَا يَاخُذَنَّ ذَكَرَهُ بِيَمِيْنِهِ وَلَا يَسْتَنْجِ بِيَمِيْنِهِ وَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الْاِنَاءِ . (گذشتہ:۱۵۳)

ترجمہ باب، پیشاب کرتے وقت داہنے ہاتھ سے عضو مستور کو نہ پکڑے۔ حضرت قتادہؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ تم میں سے جب کوئی شخص پیشاب کرے تو عضو مستور کو داہنے ہاتھ میں نہ لے اور نہ داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے اور نہ برتن میں سانس لے۔

مقصد ترجمہ روایت وہی ہے ترجمہ دوسرا ہے، بخاری ترقی کر کے کہہ رہے ہیں کہ داہنے ہاتھ سے استنجاء تو دور کی بات ہے، اس سلسلہ میں گنجائش تو اس کی بھی نہیں کہ پیشاب کرتے وقت عضو کو سیدھا کرنے کی غرض سے سہارا بھی دیا جائے، یہاں ترجمہ میں " اذا بال "کی قید امام بخاریؒ نے زیادہ فرمادی ہے، یہ الفاظ حدیث باب میں بھی موجود ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ باب سابق میں داہنے ہاتھ سے مس ذکر کی جو مطلق نہی وارد ہوئی ہے اس کا تعلق خاص پیشاب کی حالت سے ہے اور وہ مقید ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی حالت میں داہنے ہاتھ سے مس ذکر جائز نہ

ہو، بلکہ پیشاب کے علاوہ اور دوسری ضروریات کے لیے داہنے ہاتھ کا استعمال درست ہے، امام مالک سے بھی اسی طرح منقول ہے، دراصل یہ بات حدیث باب کے الفاظ " اذابـال " کی قید سے نکالی ہے اور دلیل میں سرکار رسالت مآب علیہ السلام کا ارشاد "انـمـا هـو بضعة منك" پیش کرتے ہیں، آپ نے طلق بن علی کے جواب میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے تھے جب کہ انھوں نے سرکار علیہ السلام سے مس ذکر کے بارے میں دریافت کیا تھا، اس ارشاد میں آپ نے فرمایا ہے کہ وہ جسم کا ایک حصہ ہے یعنی جس طرح جسم کے دوسرے اعضاء کو چھونے میں داہنے ہاتھ اور بائیں ہاتھ کا فرق ملحوظ نہیں ہے، اسی طرح عضو مستور کا بھی معاملہ ہے، اس معنی کے اعتبار سے " اذابـال " کو بہ طور شرط رکھا جائے گا اور غیر بول کا یہ حکم نہ ہوگا۔

لیکن ہمیں اس تقریر میں کلام ہے ظاہر بات ہے کہ اگر مدار یمین کی شرافت پر ہے تو اس میں استنجے اور غیر استنجے کی تقسیم درست نہیں ہے۔ شرافت کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر حالت میں داہنا ہاتھ عضو مستور سے الگ رکھا جائے اور شریف ہی کاموں میں اسے استعمال کیا جائے ، رہی حضرت طلق بن علی کی روایت تو وہ موضوع بحث ہی سے خارج ہے، ایک معاملہ تو استنجے کا ہے اور دوسرا نقض وضو کا، حضرت طلق بن علی نے یہ سوال فرمایا تھا کہ مس ذکر ناقض وضو ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ تمہارے جسم کا ایک حصہ ہے یعنی جس طرح دوسرے اعضاء کو چھو لینے سے وضو نہیں ٹوٹتا اسی طرح مس ذکر سے بھی نہ ٹوٹے گا، اس پوری روایت میں کہیں پیشاب یا استنجے کے وقت مس ذکر کا تذکرہ نہیں، دونوں مسئلے بالکل الگ الگ ہیں، پھر اس میں مس بالیمین کا ذکر بھی نہیں۔ واللہ اعلم

[۲۰] بَابُ الْاِسْتِنْجَاءِ بِالْحِجَارَةِ

(۱۵۵) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ الْمَكِّيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُوْ بْنُ يَحْيٰى بْنِ سَعِيْدِ بْنِ عَمْرٍو الْمَكِّيُّ عَنْ جَدِّهٖ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ اتَّبَعْتُ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم وَخَرَجَ لِحَاجَتِهٖ فَكَانَ لَا يَلْتَفِتُ فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَقَالَ ابْغِنِيْ اَحْجَارًا اَسْتَنْفِضْ بِهَا اَوْنَحْوَهٗ وَلَاتَاْتِنِيْ بِعَظْمٍ وَّلَا رَوْثٍ فَاَتَيْتُهٗ بِاَحْجَارٍ بِطَرَفِ ثِيَابِيْ فَوَضَعْتُهَا اِلٰى جَنْبِهٖ وَاَعْرَضْتُ عَنْهُ فَلَمَّا قَضٰى اَتْبَعَهٗ بِهِنَّ . (آئندہ ۳۸۶۰)

ترجمہ باب، پتھر (ڈھیلے) سے استنجاء ثابت ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے، فرمایا کہ میں رسول اکرم علیہ السلام کے پیچھے ہولیا جب کہ آپ قضاء حاجت کے لیے جارہے تھے، آپ راستے میں کسی جانب التفات نہ فرماتے تھے، اس لیے میں قریب ہوا تو آپ نے فرمایا مجھے پتھر تلاش کردو، میں ان سے استنجاء کروں گا، آپ نے اسی قسم کے اور کچھ الفاظ استعمال فرمائے، لیکن ہڈی اور گوبر میرے پاس نہ لے آنا، چنانچہ میں اپنے کپڑے کے دامن میں پتھر لایا اور آپ کے پہلو میں رکھ دئے اور وہاں سے ایک جانب ہوگیا، جب آپ فارغ ہوگئے تو آپ نے ان پتھروں سے استنجاء فرمایا۔

مقصد ترجمہ وتشریح حدیث امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ ڈھیلے پتھر سے استنجاء درست ہے اور پیغمبر علیہ السلام کے عمل سے ثابت ہے، ترجمہ کا مقصد ان لوگوں کی تردید ہے جو ڈھیلوں سے استنجاء کو ناجائز کہتے ہیں، یا پانی کی موجودگی میں ڈھیلے سے استنجاء کرنا ناجائز سمجھتے ہیں۔

اس کے ثبوت کے لیے امام بخاریؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش فرمائی، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ قضاء حاجت کے لیے نکلے تھے اور میں چپکے سے آپ کے پیچھے ہولیا، آپ کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ راستے میں ادھر ادھر یا پیچھے کی طرف التفات نہ فرماتے تھے، لہذا آپ کو معلوم نہ ہوسکا کہ میں آپ کے ساتھ عقب میں چل رہا ہوں اور پیچھے چلنے کا مقصد یہ تھا کہ میں کوئی خدمت انجام دوں، لہذا میں نے خود کو آپ کے قریب ہوکر ظاہر کیا، قرب میں انس حاصل کرنے کا مقصد یہی تھا کہ آپ جو فرمائیں وہ خدمت انجام دوں، آپ نے التفات فرمایا اور حکم دیا کہ جاؤ ڈھیلے جمع کر لاؤ "استنفض بھا"[1] میں ان سے استنجاء کروں گا مگر اس کا خیال رہے کہ ہڈی اور گوبر مت لے آنا، معلوم ہوا کہ ہڈی اور گوبر کے علاوہ ہر جذب کرنے والی چیز جو کسی جاندار کی غذا نہ ہو استنجے میں استعمال کی جاسکتی ہے، کیونکہ آپ نے ارشاد گرامی میں ہڈی اور گوبر سے منع فرمایا تھا، اس لیے ہڈی گوبر اور وہ چیزیں جو ان کے حکم میں ہیں نہی میں آتی ہیں، دوسری روایت میں اس نہی کی وجہ بھی ذکر فرمائی گئی ہے، ارشاد ہے: "انهما لا یطهران" یعنی ان دونوں چیزوں سے تطہیر نہیں، بلکہ تلویث ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ اس میں گوبر اور ہڈی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو تطہیر کے قابل نہ ہو استنجے کے لیے بیکار ہے، گوبر سے تلویث تو ظاہر ہے کہ وہ ناپاک ہے، ہڈی سے تطہیر کا مقصد اس لیے حاصل نہیں ہوتا کہ وہ چکنی ہوتی ہے اور کوئی چکنی چیز نجاست کا ازالہ نہیں کرسکتی، البتہ اگر ہڈی پرانی ہو اور اس کی چکنائی اور دہنیت ختم ہوچکی ہو تو چونکہ پرانے پن سے اس کے مسامات کھل جاتے ہیں اس لیے اس سے استنجاء کرنے میں مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ طبری کی روایت کے مطابق حضرت عمر کے پاس اونٹ کی ایک سوکھی ہڈی تھی اور آپ اس سے استنجاء فرماتے تھے، لیکن ضروری یہ ہے کہ وہ بے ضرر ہو، اگر اس سے جسم پر خراش وغیرہ کا اندیشہ ہو تو اس کا استعمال درست نہ ہوگا، پھر جب بے ضرر ہونے کی شرط دگئی تو جتنی ضرر رساں چیزیں ہیں ان کا استعمال درست نہ ہوگا، جیسے چونا یا پکی نوک دار اینٹ وغیرہ۔

نیز بعض روایات میں ہڈی سے استنجے کی ممانعت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ جنات کی غذا ہے، ابونعیم نے دلائل میں ابن مسعودؓ کا یہ بیان نقل فرمایا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نصیبین کے جن میرے پاس آئے اور درخواست کی کہ ہمیں زاد یعنی توشہ دیا جائے، میں نے عظم اور روثہ کا زاد ان کو دیا، ابونعیم نے دلائل الخیرات میں بیان کیا ہے کہ جنات اس ہڈی سے گزرتے ہیں جسے انسان نے کھایا تھا تو اس کے اوپر اتنا ہی گوشت پیدا کردیا جاتا ہے جتنا

[1] استنفاض کے معنی استخراج کے ہیں لیکن صاحب قاموس نے تصریح کی ہے کہ اگر اس کے بعد لفظ حجر آجائے تو اس کے معنی استنجے کے ہوتے ہیں۔۱۲

انسان نے کھایا تھا، لیکن پرانی ہڈیوں پر نہیں بلکہ اس کا تعلق تازہ ہڈیوں سے ہے، اس لیے نہی ان پرانی ہڈیوں سے متعلق نہیں ہوگی، اسی طرح روثہ کے متعلق بھی روایت میں آرہا ہے کہ جنات کے لیے اس روثہ میں پھل پیدا کردیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ہڈی اور گوبر، ان کی غذا نہیں ہے بلکہ ان سے ان کی غذا کا تعلق ہے، لہذا استنجاء کرکے اس کو خراب نہ کیا جائے۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ہڈی جنات کی غذا ہے اور روثہ ان کے چوپایوں کی غذا ہے، بھوپال کے اطراف میں گائے اور بھینس، گھوڑے کی لید کھاتی ہیں اور دودھ دیتی ہیں، ہڈیوں اور روثہ کا کھاد بھی کھیتوں میں ڈالا جاتا ہے، جس طرح زمین جاندار ہوکر عمدہ قسم کا پاکیزہ غلہ پیدا کرتی ہے، ہڈیوں کو ابال کر ان کا رس نکالا جاتا ہے جو کھانے میں آتا ہے، ہڈیوں کو چبا چبا کر بھی اس سے غذائیت حاصل کی جاسکتی ہے، چنانچہ کتوں کا ہڈی چبا کر غذا حاصل کرنا مشاہد ہے، گوبر وغیرہ میں غذائی اجزاء دانہ وغیرہ رہ جاتے ہیں، قحط کے زمانے میں ہم نے خود دیکھا کہ قحط زدہ لوگ گوبر میں سے دانہ نکال نکال کرانھیں دھوکر اپنی غذا بناتے تھے۔ (عافانا اللہ من ذلک)

غرض ان سے مختلف طریقوں سے غذائیت متعلق ہوسکتی ہے مگر دراصل وجہ وہی ہے کہ ان میں غذا پیدا کردی جاتی ہے، جیسا کہ سابق میں حدیث نبوی اس پر دلیل ہے، چنانچہ ایک اور روایت میں آیا ہے کہ جنات نے حاضر ہوکر عرض کیا کہ آپ اپنی امت کے لوگوں کو ہڈی کوئلہ اور روثہ کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع فرمادیں، خدائے تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہمارے لئے غذا رکھی ہے۔ واللہ اعلم

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ استنجے میں مطعومات کا استعمال درست نہیں ہے، پھر غذا کی وجہ سے ممانعت احترام غذا کے باعث ہے، اس لیے ہر وہ چیز جو کسی بھی حیثیت سے محترم ہو ممنوع ہوجائے گی مثلاً قابل استعمال کاغذ یا پہننے کے کام کا کپڑا وغیرہ یعنی چونکہ یہ چیزیں کارآمد اور قابل احترام ہیں، اس لیے استنجے وغیرہ میں ان کا استعمال درست نہیں ہے، غرض ہر غیر محترم پاک چیز سے جو نجاست کے ازالہ کی صلاحیت رکھتی ہو استنجاء کرنا درست ہے، پتھر یا ڈھیلے کی تخصیص نہیں، داؤد ظاہری علاوہ حجارہ کے اور کسی شی سے استنجاء کرنا جائز نہیں سمجھتے، اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس چیز میں جذب ونشف کی صلاحیت نہ ہو خواہ وہ بے ضرر ہو اور قابل احترام بھی نہ ہو، لیکن چونکہ وہ ازالہ نجاست نہیں کرسکتی، اس لیے اس کا استعمال درست نہیں جیسے شیشہ یا کوئی اور صیقل شدہ چیز۔ واللہ اعلم

[۲۱] بَابُ لَا يَسْتَنْجِيْ بِرَوْثٍ

(۱۵۶) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ اَبِيْ اِسْحٰقَ قَالَ لَيْسَ اَبُوْ عُبَيْدَةَ ذَكَرَهٗ وَلٰكِنَّ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْاَسْوَدِ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّهٗ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ يَقُوْلُ اَتَى النَّبِيُّ ﷺ الْغَائِطَ فَاَمَرَنِيْ اَنْ اٰتِيَهٗ بِثَلَاثَةِ اَحْجَارٍ فَوَجَدْتُ حَجَرَيْنِ وَالْتَمَسْتُ الثَّالِثَ فَلَمْ اَجِدْ فَاَخَذْتُ

رَوْثَةً فَاَتَيْتُهُ بِهَا فَاَخَذَ الْحَجَرَيْنِ وَاَلْقَى الرَّوْثَةَ وَقَالَ هٰذَا رِكْسٌ وَقَالَ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ يُوْسُفَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ اَبِيْ اِسْحٰقَ حَدَّثَنِيْ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ .

ترجمہ باب، گوبر سے استنجاء نہ کرے۔ ابونعیم نے کہا ہم سے زہیر نے ابواسحاق کی حدیث بیان کی، ابواسحاق نے کہا کہ یہ حدیث ہم سے ابوعبیدہ نے ذکر نہیں کی لیکن عبدالرحمان بن الاسود نے اپنے والد (اسود بن یزید) کے واسطے سے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا وہ فرماتے تھے کہ رسول اکرم ﷺ قضاء حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور مجھے حکم دیا کہ میں تین پتھر لاؤں چنانچہ مجھے دو پتھر ملے، تیسرا پتھر میں نے تلاش کیا مگر نہ ملا، اس لیے میں نے گوبر لیا اور ان کو آپ کے پاس لایا، آپ نے پتھر لے لیے اور گوبر پھینک دیا اور فرمایا یہ اپنی اصلی حالت سے پھرا ہوا ہے۔ ابراہیم بن یوسف نے اپنے والد سے اور انھوں نے ابواسحٰق سے روایت کی کہ اس میں حدثنی عبدالرحمٰن کے الفاظ ہیں۔

زہیر کے بارے میں بخاری وترمذی کا اختلاف یہ وہ روایت ہے کہ جس پر ترمذی نے کلام کیا ہے، ترمذی نے یہ روایت بہ طریق" اسرائیل عن ابی اسحق عن ابی عبیدہ" ذکر کی ہے، اور اسی پر اعتماد بھی کیا ہے، اور امام بخاری کی نقل کردہ زہیر والی روایت پر نقد بھی کیا ہے، ترمذی نے کہا کہ میں نے امام بخاریؒ سے پوچھا کہ ان روایات میں سے کون سی روایت صحیح ہے؟ تو وہ کوئی فیصلہ نہ کر سکے لیکن انھوں نے اپنی جامع صحیح میں زہیر عن ابی اسحٰق عن عبدالرحمان بن الاسود عن ابیہ عن عبداللہ بن مسعود کو جگہ دی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری کے نزدیک راجح یہی ہے لیکن ترمذی کہتے ہیں کہ ابواسحٰق کے شاگردوں میں زہیر اسرائیل کا ہم وزن نہیں ہوسکتا، زہیر ابواسحٰق کے علاوہ دیگر اساتذہ کے سلسلہ میں اگرچہ قابل اعتماد ہے مگر ابواسحاق کے تلامذہ میں جو درجہ اسرائیل کا ہے وہ زہیر کا نہیں، وجہ یہ ہے کہ زہیر ابواسحاق کے آخری دور کا شاگرد ہے، جب کہ ان کا حافظہ خراب ہوگیا تھا اور اسرائیل اس دور کا شاگرد ہے جب ان کا حافظہ بالکل درست اور قوی تھا۔

لیکن پھر آخر میں اپنی اسرائیل والی روایت پر تنقید کرتے ہیں کہ ابوعبیدہ کا سماع اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے نہیں ہے معلوم ہوا کہ اس روایت میں انقطاع ہے، پھر چونکہ انقطاع کے باعث روایت علیٰ شرط البخاری نہ تھی، اس لیے امام بخاری نے اسے اپنی جامع صحیح میں جگہ نہیں دی، بلکہ وہ یہ روایت عبدالرحمان کے طریق سے لائے ہیں جو متصل ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابواسحٰق کی روایتوں میں جو روایت قابل اعتماد ہوسکتی ہے وہ تو اسرائیل والی روایت ہے جو بطریق ابوعبیدہ عن عبداللہ بن مسعود آئی ہے، مگر اس میں بھی انقطاع کا عیب موجود ہے اور زہیر والی روایت تو ہرگز اس قابل نہیں کہ اس پر بخاری اعتماد فرمادیں مگر تعجب ہے کہ بخاری نے ایسی روایت کو اپنی جامع صحیح کی زینت بنایا۔ یہ ہے ترمذی کا اعتراض، لیکن کیا یہ طرفہ تماشہ نہیں ہے کہ امام بخاری متصل سند کے ساتھ روایت پیش کریں اور ان کے

تلمیذ ترمذی اس کو قابل اعتراض قرار دیں اور وہ بھی غلط، کیونکہ اگر چہ زہیر واقعۃً ابواسحاق کے آخری دور کے شاگرد ہیں اور یہ بھی درست ہے کہ آخر عمر میں ابواسحاق کا حافظہ خراب ہو گیا تھا لیکن ان دونوں باتوں کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ زہیر کی ابواسحٰق سے کی ہوئی تمام روایات ساقط الاعتبار قرار دی جائیں، قاعدہ یہ ہے کہ کسی سیئ الحفظ راوی کی روایت کو اگر کسی ایسے شخص نے اختیار کیا ہو جس کو فن حدیث میں پوری مہارت حاصل ہو اور اس نے ترجیح بھی اسی روایت کو دی ہو تو اس میں اعتراض کی گنجائش نہیں، ابوداؤد سے ابواسحٰق سے روایت کرنے میں زہیر واسرائیل کا مرتبہ پوچھا گیا تو ابوداؤد نے فرمایا: " زهير فوق اسرائيل بكثير " یعنی زہیر اسرائیل سے بہت زیادہ بلند مرتبہ ہیں، پھر زہیر کے بارے میں آپ کو بھی اقرار ہے کہ ابواسحٰق کے علاوہ وہ ہر استاد کے بارے میں ثقہ ہیں، سفیان سے کی ہوئی ان کی تمام روایات قابل اعتبار ہیں، پھر جب آپ کے نزدیک بھی زہیر کا یہ درجہ ہے کہ وہ قابل اعتبار ہیں تو اگر وہ کسی سیئ الحفظ استاذ سے روایت لیں جب کہ انہیں سقیم وصحیح کی تمیز ہے اور وہ پہچان سکتے ہیں کہ اس روایت پر حافظہ کی خرابی کا اثر ہے اور اس پر نہیں، اس لیے ان تمام باتوں کے مسلم ہوتے ہوئے زهير عن ابی اسحق کی روایتوں کو ناقابل اعتبار نہیں قرار دیا جا سکتا۔

خود امام بخاری فرماتے ہیں کہ میں زہیر کی یہ روایت ابوعبیدہ کے طریق سے ذکر نہیں کرتا اور اس کی وجہ غالباً یہی ہوگی کہ اس طریق میں انقطاع ہے اور دوسری روایت جو عبدالرحمان الاسود کے طریق سے ہے جو متصل ہے، اس کو ذکر کر رہا ہوں، گویا بخاری تنبیہ کر رہے ہیں کہ یہ نہ سمجھو کہ وہ روایت مجھے معلوم نہیں بلکہ معلوم ہے اور اس کا سقم بھی نظر میں ہے، اسی لیے روایت دوسری سند سے لے رہا ہوں "ليس ابو عبيدة ذكره" کے دوسرے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں "ليس ابو عبيدة ذكره فقط" یعنی یہ بات نہیں کہ یہ روایت ابواسحاق کو صرف ابوعبیدہ نے سنائی ہو بلکہ انھوں نے ابوعبیدہ سے بھی سنی، اور عبدالرحمان سے بھی لیکن میں اپنی جامع صحیح میں متصل روایت کو ذکر کر رہا ہوں۔

پھر ترمذی کا ابوعبیدہ کی روایت پر انقطاع کا اعتراض درست نہیں " ابو عبيده عن ابن مسعود " کے طریق سے نقل کی گئی مختلف روایات کی خود ترمذی نے تحسین کی ہے جب کہ روایت کے حسن ہونے کے لیے عدم انقطاع ضروری ہے اور طبرانی نے معجم اوسط میں ابوعبیدہ عن ابن مسعود کے طریق سے روایت کو صحیح قرار دیا ہے، خود ابوعبیدہ کہتے ہیں کہ میں نے صبح کی نماز والد ماجد کے ساتھ پڑھی، نماز ہو رہی تھی، ہم دونوں نے صبح کی سنتیں باب مسجد میں ادا کیں اور جماعت میں شریک ہو گئے، خیال کی بات ہے کہ ابوعبیدہ اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ کے ساتھ نماز پڑھ رہے ہیں، پھر یہ کہنا کہ انھوں نے کچھ نہیں سنا غلط ہے، کہتے ہیں کہ ابن مسعود کے انتقال کے وقت ان کی عمر سات سال کی تھی، سات برس کی عمر میں نہ سننا حیرت کی بات ہے، محدثین نے کہا ہے کہ تحدث وروایت کے معاملہ میں عمر کی کوئی قید نہیں لگائی جا سکتی، اگر کوئی باشعور بچہ کم عمری میں کوئی چیز سن لے اور بلوغ کے بعد اسے بیان کرے تو اسکی روایت کو معتبر قرار دیا جائیگا۔

تشریح حدیث سرکار رسالت مآب ﷺ نے عبداللہ بن مسعود سے تین ڈھیلے طلب کئے دو ہاتھ آ گئے اور تیسرے کی جگہ میں روثہ اٹھا لیا، جس پر مٹی جمی ہوئی تھی، غالباً انھوں نے یہ خیال کیا ہوگا کہ اس کا مقصد انقاء

محل ہے اور انقاء ہر سوکھی چیز سے ہوسکتا ہے، آپ نے دونوں ڈھیلے لے لئے اور روثہ کو پھینک دیا اور فرمایا کہ ہذا رکس یعنی یہ تو پھرا ہوا ہے، یعنی یہ اصلی حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت میں آ گیا ہے، پہلے یہ غذا تھی اب براز بن گیا، پہلے پاک تھا اب ناپاک ہو گیا اس لیے اس کا استعمال درست نہیں ہے، معلوم ہوا کہ آپ نے دو ڈھیلوں سے استنجاء فرمایا، یہ مفصل بحث آئندہ ابواب میں آنے والی ہے۔

نسائی نے رکس کا ترجمہ طعام جن کیا ہے، لوگ حیران ہیں کہ ''رکس'' کے یہ معنی کس طرح ذکر فرما دیئے، غلطی بڑوں سے بھی ہو جاتی ہے لیکن اگر اسے صحیح مان ہی لیں تو مفہوم یہ ہے کہ ایسی چیز کا استعمال جس سے غذائیت کا تعلق ہو درست نہیں ہے، ممانعت اب بھی قائم رہی، فرق یہ ہو گیا کہ وہاں استعمال نجاست کی وجہ سے ممنوع تھا اور یہاں غذا کی وجہ سے ممنوع ہوا۔

ذکر متابعت کی وجہ سلیمان شاذ کوفی نے اس روایت کے پیش نظر ابو اسحاق کو تدلیس کا الزام دیا ہے اور کہتے ہیں کہ تدلیس کی اس سے زیادہ گندی صورت کہیں دیکھنے میں نہیں آتی کہ ابو اسحٰق صرف ''لیس ابو عبیدة ذکرہ ولکن عبدالرحمان بن الاسود عن ابیہ'' کہہ کر خاموش ہو گئے، نہ تحدیث کا صیغہ ہے نہ اخبار کا اور نہ ''ذکرہ لی'' کے الفاظ ہیں، اس لیے بخاری پر مدلّس روایت کی نقل کا الزام عائد ہو رہا ہے، امام بخاری نے متابعت کے ذریعہ اس الزام کی تردید فرما دی کہ ابراہیم بن یوسف نے اس کو بہ صیغہ حدثنی نقل کیا ہے، تدلیس کا الزام یا تدلیس شدہ روایت کو نقل کرنے کا اعتراض لغو ہو گیا اور بخاری کی روایت بے داغ ہو کر سامنے آ گئی، معلوم ہوا کہ بخاری کی روایت پر ترمذی اور شاذ کونی وغیرہ کے اعتراضات غلط ہیں۔ واللہ اعلم

[۲۲] بَابُ الْوُضُوْءِ مَرَّةً

(۱۵۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ زَيْدِ بْنِ اَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ مَرَّةً مَرَّةً.

ترجمہ باب، وضو میں ایک ایک بار دھونا، حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو میں اعضاء کو ایک ایک بار دھویا۔

مقصد ترجمہ استنجے کے ابواب سے فارغ ہو کر امام بخاری پھر وضو کے ابواب شروع فرما رہے ہیں کیونکہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی عادت مبارکہ یہ تھی کہ آپ استنجے کے بعد وضو فرمایا کرتے تھے، درمیان میں استنجے کے ابواب استطراد کے طور پر لے آئے تھے، اب استنجے کے ابواب ختم کر کے اصل مقصود کی طرف رجوع فرما رہے ہیں۔

وضو کے سلسلہ میں یہ مضمون امام بخاری کتاب الوضوء کے شروع میں بغیر سند کے ذکر فرما چکے ہیں، وہاں گزر چکا ہے کہ اداء فرض کا ادنیٰ درجہ مرةً مرةً ہے، دو اور تین مرتبہ کا درجہ کمال اور سنت کا ہے، فرض تو صرف ایک ایک مرتبہ

دھونے سے پورا ہوجاتا ہے، یہ بات اسی روایت سے واضح ہورہی ہے اور ایک ایک بار دھونے پر اکتفاء استنجے کے بعد والی وضو میں ہوا ہوگا، جسے وضوء اسلام کہتے ہیں، وضوء اسلام کا مفہوم یہ ہے کہ اسلام میں انسان کا ہمہ وقت باوضو رہنا مطلوب ہے، رہا وضوء صلوۃ کا معاملہ تو اس میں شاذ و نادر ہی تین بار سے کم پر اکتفاء ہوتا تھا اور وہ بھی اس صورت میں کہ یا تو پانی کم ہوا اور یا آپ ایک ایک بار دھونے کا جواز ثابت یا بیان فرمانا چاہتے ہوں، بہر کیف یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ نماز کی ادائیگی کے لیے وضوء میں کم از کم اعضاء کا ایک ایک بار دھونا ضروری ہے۔

[۲۳] بَابُ الْوُضُوْءِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ

(۱۵۸) حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عِيْسٰى قَالَ حَدَّثَنَا يُوْنُسُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا فُلَيْحُ بْنُ سُلَيْمَانَ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ اَبِیْ بَكْرِبْنِ مُحَمَّدِبْنِ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِيْمٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ تَوَضَّأَ مَرَّ تَيْنِ مَرَّتَيْنِ .

ترجمہ باب، وضو میں اعضاء کا دو دو مرتبہ دھونا، حضرت عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے وضوء میں دو دو مرتبہ اعضاء دھوئے۔

تشریح اعضاء وضو کا دو دو مرتبہ دھونا، دوسرا درجہ ہے، یہ سنت ہے اور حدیث سے ثابت ہے، اگر چہ اس میں کلام کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن زید کی جس روایت سے امام بخاری یہ ترجمہ ثابت فرمار ہے ہیں اس میں تمام اعضاء کو سرکار رسالت مآب ﷺ نے دو دو مرتبہ نہیں دھویا، بلکہ اس سے صرف ہاتھوں کا دھونا دو مرتبہ ثابت ہوتا ہے۔ یا پھر زیادہ سے زیادہ نسائی کی روایت میں ہاتھوں کے ساتھ پیروں کا بھی دو مرتبہ دھونا مذکور ہے، چہرہ تین ہی مرتبہ دھویا گیا ہے، اس لیے حدیث باب پر ترجمہ یہ ہونا چاہئے "**غسل بعض الاعضاء مرتين وبعضها ثلثا**" لیکن دراصل یہ کوئی اشکال نہیں ہے، دو مرتبہ دھونا ہر صورت میں ثابت ہوجاتا ہے، نیز دوسری روایات میں تمام اعضاء کا دو بار دھونا بھی صراحت سے مذکور ہے۔

[۲۴] بَابُ الْوُضُوْءِ ثَلاَثًا ثَلاَثًا

(۱۵۹) حَدَّثَنَا عَبْدُالْعَزِيْزِبْنُ عَبْدِاللّٰهِ الْاُوَيْسِیُّ قَالَ حَدَّثَنِیْ اِبْرَاهِيْمُ بْنُ سَعْدٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ اَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَزِيْدَ اَخْبَرَهٗ اَنَّ حُمْرَانَ مَوْلٰى عُثْمَانَ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ رَاٰى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ دَعَا بِاِنَاءٍ فَاَفْرَغَ عَلٰى كَفَّيْهِ ثَلاَثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ اَدْخَلَ يَمِيْنَهٗ فِی الْاِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهٗ ثَلاَثًا وَيَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلاَثَ مِرَارٍ ثُمَّ مَسَحَ بِرَاْسِهٖ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ثَلاَثَ مِرَارٍ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوْئِیْ هٰذَا ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ لاَ يُحَدِّثُ فِيْهِمَا نَفْسَهٗ غُفِرَلَهٗ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ.

(آئندہ: ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۹۳۴، ۶۴۳۳)

(۱۶۰) وَعَنْ اِبْرَاهِيْمَ قَالَ قَالَ صَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ وَلٰكِنْ عُرْوَةُ يُحَدِّثُ عَنْ حُمْرَانَ فَلَمَّا تَوَضَّا عُثْمَانُ قَالَ لَاُحَدِّثَنَّكُمْ حَدِيْثًا لَوْلَا آيَةٌ مَاحَدَّثْتُكُمُوْهُ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُوْلُ لَا يَتَوَضَّا رَجُلٌ يُحْسِنُ وُضُوْءَهُ وَيُصَلِّي الصَّلٰوةَ اِلَّا غُفِرَلَهُ مَابَيْنَهُ وَبَيْنَ الصَّلٰوةِ حَتّٰى يُصَلِّيَهَا، قَالَ عُرْوَةُ الْآيَةَ : اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَااَنْزَلْنَا. (البقرہ:۱۵۹) (گذشتہ:۱۵۹)

ترجمہ باب، وضو میں اعضاء کا تین تین بار دھونا، حمران حضرت عثمان کے آزاد کردہ غلام نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان کو دیکھا کہ آپ نے ایک برتن میں پانی منگایا اور اسے اپنے دونوں ہاتھوں پر تین بار ڈالا اور انھیں دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ برتن میں ڈالا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا، پھر اپنے چہرے کو تین بار دھویا اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک تین بار دھویا، پھر اپنے سر کا مسح کیا، پھر ٹخنوں تک اپنے پیر کو تین مرتبہ دھویا، پھر کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے میرے اس وضو کی طرح وضو کیا، پھر دو رکعت نماز اس طرح ادا کی کہ اپنے جی میں بھی بات نہ کی تو اس کے تمام پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے، ابراہیم سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ صالح بن کیسان نے ابن شہاب سے روایت کرتے ہوئے کہا، لیکن عروہ حمران سے روایت کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عثمان نے وضو کرلیا تو فرمایا کہ میں تمہارے سامنے ایک حدیث بیان کرنا چاہتا ہوں اور اگر قرآن کریم کی ایک آیت نہ ہوتی تو میں یہ حدیث تمہارے سامنے بیان نہ کرتا، میں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ کوئی انسان ایسا نہیں ہے کہ جو پوری طرح وضو کر کے نماز پڑھے مگر اس کے وہ گناہ بخش دئے جائیں گے جو دوسری نمازوں تک ہوں جسکو وہ پڑھے، عروہ نے کہا قرآن کریم کی وہ آیت: "اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَااَنْزَلْنَا الآية" ہے۔

تشریح ابن شہاب عطاء بن یزید کے طریق سے حضرت عثمان کے وضو کے متعلق حضرت عثمان کے آزاد کردہ غلام کا بیان اس طرح نقل کرتے ہیں کہ حضرت عثمان نے ایک برتن میں پانی منگایا اور پہلے دونوں ہاتھ دھوئے، پھر چہرہ دھویا چہرہ کے ساتھ کلی بھی کی اور ناک کو بھی صاف فرمایا، ہاتھ اور چہرے کے ساتھ دھونے کی تعداد اور مرات کا بھی ذکر ہے لیکن مضمضہ اور استنثار میں مرات کا ذکر نہیں لیکن چونکہ یہ دونوں چہرے کے ساتھ ہیں اور چہرے ہی کے باطن سے ان کا تعلق ہے، اس لیے ظاہر ہے کہ ان کا عمل بھی تین بار رہا ہوگا، پھر مسح راس کے ساتھ بھی مرات کا ذکر نہیں ہے، آگے امام بخاری ثابت کریں گے کہ مسح ایک ہی بار ہے اس میں تثلیث نہیں ہے۔

حضرت عثمان نے وضو کے بعد ارشاد فرمایا، پیغمبر علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص اس طرح وضو کر کے دو رکعت نماز ادا کرے تو اس کے پچھلے گناہ معاف کردئے جائیں گے، ظاہر ہے کہ یہ دو رکعتیں تحیۃ الوضوء ہی کی ہوسکتی ہیں، ان کو مکتوبہ پر محمول کرنا قرین قیاس نہیں لیکن فرماتے ہیں کہ یہ دو رکعتیں حضور قلب سے ہونی چاہئیں، خیال ادھر ادھر بٹا ہوا نہ ہو، اپنی طرف

سے دل میں خیال نہ آئے، یہاں لایحدث کا صیغہ باب تفعیل سے لایا گیا ہے، یعنی نفس سے خود بات شروع نہ کرے، یہ صیغہ بتلا رہا ہے کہ حدیث میں جس عمل کی فضیلت بتلائی گئی ہے اس کا تعلق انسان کے اپنے اختیار سے ہے، غیر اختیاری طور پر اگر خیالات آ رہے ہیں تو اس کا مضائقہ نہیں، نیز یہ کہ اگر ادھر ادھر کے خیالات آنے لگیں تو ضروری ہے کہ انسان ان کی طرف متوجہ نہ ہو اور نہ ان کے دفعیہ کی کوشش کرے، ورنہ دفع کرنے کے معنی یہ ہیں کہ تم خود ان کی طرف متوجہ ہو گئے ہو، بہر کیف اگر اخلاص سے نماز ادا کی تو اس سے سابق گناہوں کی مغفرت ہو جائیگی اور اس پر اجماع ہے کہ فضائل اعمال کے سلسلہ میں جہاں جہاں مغفرت کا تذکرہ ہے اس سے صغائر مراد ہیں، کبائر کی معافی توبہ کے بغیر نہیں ہوتی، اگر چہ کبائر مراد لینے کا بھی احتمال ہے، لیکن متقدمین سے خواہ مخواہ اختلاف کرنے کی کیا ضرورت ہے۔

عطاء اور عروہ کی روایت کا فرق

"وعن ابراهيم الخ" اس کو ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ابن شہاب نے یہ روایت دو استاذوں سے ذکر کی ہے، ایک عطاء سے جو اوپر گزر چکی ہے جس میں یہ ہے کہ اگر دو رکعتیں اخلاص کے ساتھ ادا کیں تو سابق گناہ معاف ہو جائیں گے، لیکن دوسری روایت جو عروہ سے ہے اس میں یہ زائد ہے کہ حضرت عثمانؓ نے وضو کے بعد فرمایا کہ میں تمہیں اس وقت ایک حدیث سنانا چاہتا ہوں اور سنا اس بنا پر رہا ہوں کہ نہ سنانے کی صورت میں مجھے قیامت میں گرفت کا ڈر ہے اور یہ گرفت کتمان علم کی بنا پر ہو سکتی ہے۔

"لولا آية الخ" اس ارشاد کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث کے اندر معمولی سے عمل پر اس قدر ثواب کا وعدہ ہے، سننے والے کے ذہن میں یہ خیال گزر سکتا ہے کہ عمل انتہائی معمولی ہے اور ثواب اس درجہ غیر معمولی، اس لیے یہ بیان مبالغہ پر مبنی ہے، یا یہ کہ روای سے سہو ہو گیا ہے یا محض دل بڑھانے کی خاطر یہ ارشاد فرمایا گیا ہے، پھر جب اس عمل پر اتنے ثواب کا ترتب عوام کے ذہن میں نہ آئے گا تو وہ میرے بیان کی تکذیب کریں گے جو در اصل (معاذ اللہ) سرکار رسالت مآب ﷺ کے ارشاد کی تکذیب ہوگی، بس اسی خوف سے مجھے یہ حدیث بیان کرنا نہیں چاہئے تھی، لیکن قرآن کریم کی ایک آیت کریمہ کے پیش نظر میں پیش کر رہا ہوں، ان معنی کے اعتبار سے عروہ کی بیان کردہ آیت کریمہ کا حضرت عثمان کے ارشاد سے ربط قائم نہیں ہوتا، بلکہ ایک دوسری آیت کا جوڑ لگتا ہے جو امام مالک نے مؤطا میں بیان کی ہے اور وہ ہے "اِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ" یہ ایک عام قاعدہ ہے کہ اگر نیکیاں کرو گے تو برائیاں ختم ہو جائیں گی، اچھائیوں سے برائیوں کا اثر ختم ہو ہی جاتا ہے، اس آیت کو مراد لینے کی صورت میں حضرت عثمان کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ مجھے تکذیب کے ڈر سے یہ بات بتلانا نہیں چاہئے تھی، لیکن قرآن کریم سے اس کی تائید ہو رہی ہے، اس لیے بیان کر رہا ہوں، قرآن کریم کی تائید کے بعد یہ اندیشہ بہت کم ہے کہ یہ حدیث عوام کے لیے تردد یا شبہ کا باعث ہوگی۔

دوسرے معنی یہ ہیں کہ حضرت عثمان تنبیہ فرمانا چاہتے ہیں کہ دیکھو یہ فریب کا مقام ہے، اس میں دھوکا بھی لگ سکتا ہے، یہ نہ سمجھ لینا کہ دو رکعت نماز سے تمام سابق گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، میں اسی غرور اور دھوکے کے خوف

سے ذکر کرنا نہیں چاہتا، لیکن قرآن کریم کی آیت " اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ الآیة " مجبور کر رہی ہے کہ میں اسے تمہارے سامنے بیان کروں کیونکہ بیان نہ کرنے کی صورت میں کتمان علم کی وعید کا خوف ہے، حضرت عثمانؓ نے اس اہتمام کے ساتھ بیان فرما کر تنبیہ کر دی کہ سہولت پسند طبیعتوں کو خوش یا مطمئن نہ ہونا چاہئے بلکہ یہ سوچنا چاہئے کہ جب اس معمولی سے کام کا اس قدر اجر و ثواب ہے تو بڑے اعمال کے ثواب کا کیا عالم ہوگا، اس لیے زیادہ سے زیادہ عمل خیر کی کوشش ہونی چاہئے، یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ دو رکعت سے تمام گناہوں کی مغفرت ہوگئی، یہ نفس کا فریب ہے، کیونکہ مغفرت کا تعلق مجموعہ اعمال سے ہے، انسان جہاں اچھے کام کرتا ہے وہاں اس سے برے کام بھی سرزد ہو جاتے ہیں اور عام طور پر سیآت کی تعداد حسنات سے زیادہ ہوتی ہے، پھر جب نتیجہ کا ترتب مجموعہ پر ہوتا ہے تو فریب نفس یا مغرور ہونے کی گنجائش نہیں ہے، یہ دو معنی ہیں اور حضرت عثمانؓ کے بیان میں کوئی آیت ذکر نہیں فرمائی گئی ہے بلکہ " اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ الخ" عروہ نے بیان کی ہے: "اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئَاتِ الایة" امام مالک نے ذکر کی ہے، بہر حال دونوں باتیں درست اور دونوں معنی صحیح ہیں۔

[۲۵] بَابُ الْاِسْتِنْثَارِ فِی الْوُضُوْءِ

ذَکَرَهٗ عُثْمَانُ وَعَبْدُاللّٰهِ بْنُ زَیْدٍ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ

(۱۶۱) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا یُوْنُسُ عَنِ الزُّهْرِیْ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبُوْاِدْرِیْسَ اَنَّهٗ سَمِعَ اَبَا هُرَیْرَةَ عَنِ النَّبِیِّ ﷺ اَنَّهٗ قَالَ مَنْ تَوَضَّا فَلْیَسْتَنْثِرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْیُوتِرْ. (آئندہ ۱۶۲)

ترجمہ باب، وضو میں ناک صاف کرنے کا بیان، عثمان، عبداللہ بن زید اور ابن عباس نے رسول اکرم ﷺ سے استنثار کا ذکر کیا ہے، حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ جو شخص وضو کرے وہ ناک صاف کرے اور جو شخص پتھروں سے استنجاء کرے وہ طاق پتھر لے۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ وضو کرتے وقت ناک میں پانی چڑھا کر اسے صاف کرنا ثابت کر رہے ہیں، ناک میں پہنچے ہوئے پانی کو نکالنے کے لیے پردۂ بینی کو حرکت دینے کا نام استنثار ہے، یہ استنشاق کی فرع ہے، اس کا مقصد یہ ہے کہ جو اجزاء خیشوم میں جمع ہیں اور جن سے قراءت میں تکلف ہوتا ہے کیونکہ غنہ حروف کی ادائیگی خیشوم ہی سے متعلق ہے انھیں صاف کیا جائے، روایات سے ثابت ہے کہ شیطان خیشوم میں بیٹھ کر فاسد اثرات دماغ پر ڈالتا ہے، معلوم ہوا کہ وہ شیطان کی نشست گاہ ہے اور یہ ضرورت ہے کہ شیطان جہاں جہاں ہو، اسے وہاں سے ہٹایا جائے، شیطان کے اس مقام پر نشست بنانے کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف تو ناک کے اندر غبار اڑ کر پہنچتا ہے اور اس کے اوپر کے حصے کو مکدر کرتا ہے اور دوسری طرف وہ رطوبات جو دماغ سے اترتی ہیں جمع ہوتی رہتی ہیں، گویا دونوں طرف سے گندگی

جمع ہوتی رہتی ہے اور شیطان کو گندگی سے خاص مناسبت ہے، اس لیے فرمایا گیا کہ اس کو جھاڑ دو، اسی اہمیت کے پیش نظر امام احمد اور اسحق استنثار کو ضروری سمجھتے ہیں اور اس لیے بھی کہ یہاں امر کا صیغہ استعمال فرمایا گیا ہے اور امر میں اصل وجوب ہے اس لیے یہ حضرات وجوب کے قائل ہوئے۔ جمہور کے نزدیک یہ سنت ہے کیونکہ نبی علیہ السلام نے اعرابی کو وضو کی جو تعلیم فرمائی تھی، اس میں ارشاد تھا "توضا کما امرك الله" اور آیت میں استنشاق اور استنثار کا تذکرہ نہیں، معلوم ہوا کہ آیت میں جتنا حصہ ہے، وہی ضروری ہے باقی سب مکملات ہیں، ہر امر کا وجوب کے لیے ہونا ضروری نہیں ہے۔

استنثار میں امام بخاری کا مسلک بظاہر امام بخاری استنشاق کے وجوب کے قائل ہیں اور اس سلسلہ میں اپنے استاد امام احمد واسحق کے ہمنوا ہیں، یہ اس لیے کہ انھوں نے استنثار کو مضمضہ سے مقدم ذکر فرمایا ہے، نیز استنثار کے سلسلہ میں جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس میں امر کا صیغہ استعمال فرمایا گیا ہے اور جہاں مضمضہ کا ذکر آیا ہے، وہاں امر کا صیغہ نہیں ہے بلکہ مضمضہ کے سلسلہ میں امر کا صیغہ حدیث صحیح میں وارد ہوا ہے: "اذا توضأت فمضمض" کے الفاظ ہیں، نیز یہ کہ مضمضہ اور استنشاق کے درمیان امام بخاری نے ایک اجنبی باب "باب غسل الرجلین" منعقد کر کے یہ اشارہ فرمایا کہ جس طرح میں ذکر میں ان دونوں کو بالکل الگ الگ کر رہا ہوں، اسی طرح عملی طور پر بھی ان دونوں میں وجوب وسنت کا فرق ہے، بہر حال یہ اشارات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلہ میں امام بخاری نے اپنے استاد امام احمد کی رائے کو اختیار فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

[۲۶] بَابُ الْاِسْتِجْمَارِ وِتْراً

(۱۶۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ اَبِى الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا تَوَضَّاَ اَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ فِىْ اَنْفِهٖ مَاءً ثُمَّ لِيَنْتَثِرْ وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرْ وَاِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهٖ فَلْيَغْسِلْ يَدَهٗ قَبْلَ اَنْ يُّدْخِلَهَا فِىْ وَضُوْئِهٖ فَاِنَّ اَحَدَكُمْ لَايَدْرِىْ اَيْنَ بَاتَتْ يَدُهٗ. (گذشتہ:۱۶۱)

ترجمہ باب، طاق ڈھیلوں سے استنجاء کرنا۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ السلام نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو اپنی ناک میں پانی ڈالے پھر ناک صاف کرے اور جو شخص ڈھیلوں سے استنجاء کرے تو طاق عدد اختیار کرے اور جب تم میں سے کوئی اپنی نیند سے جاگے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ دھولے، اس لیے کہ اسے یہ معلوم نہیں ہے کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ جب استنجے کے لیے ڈھیلے کا استعمال کیا جائے تو وتریت کا لحاظ ہونا چاہئے، یہ باب منعقد کر کے امام بخاری نے یہ اشارہ فرمادیا کہ حدیث باب میں استجمار کے معنی استعمال جمرہ (ڈھیلوں کے

استعمال) کے ہیں، رمی جمرات یا کفن کو دھونی دینے کے معنی نہیں جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ انھوں نے استجمار کے معنی رمی جمرات کے لیے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حج میں رمی جمرات کے بارے میں وتریت ملحوظ ہے، سات سنگریزوں سے ایک جمرہ کی رمی ہونی چاہئے، یا یہ کہ کفن کو دھونی دیتے وقت وتریت اور طاق مرتبہ کا خیال رہنا چاہئے امام بخاری نے بتلادیا کہ "اذا ستجمرت فاوتر" کے معنی ڈھیلوں سے استنجاء کرنے کے ہیں، اسکا تعلق نہ کفن کی دھونی سے ہے اور نہ رمی جمرات کے مسئلہ سے۔

سابق میں استنجے کے ابواب سے فراغت کے بعد امام بخاری نے وضو کے ابواب شروع فرمادئے تھے۔ اب پھر درمیان میں استنجے کے بارے میں ایک باب منعقد فرمادیا، دیکھنا یہ ہے کہ بخاری نے یہ ترتیب کیوں پسند کی، سابق میں استنجے کے ابواب کا ربط بیان کیا جاچکا ہے لیکن یہاں یہ باب "بابٌ فی الباب" کے طور پر آگیا ہے، باب سابق "الاستنثار فی الوضوء" کے تحت جو حدیث مذکور ہوئی تھی اس میں "من استجمر فلیوتر" کے الفاظ آئے تھے بس انھیں الفاظ کی مناسبت سے امام بخاری نے یہ باب منعقد فرمایا۔

نیز اس طرف اشارہ مقصود ہے کہ استنشاق میں وتریت مطلوب ہے، استنجاء اور استنشاق میں ازالہ قذر (گندگی کی صفائی) کا مقصد مشترک ہے، اس لحاظ سے وتریت کا وصف بھی مشترک ہونا چاہئے۔

استنجے میں تثلیث اور وتریت کا مقام احناف نے بہ لحاظ مقصد استنجے کے لیے کسی عدد کو ضروری نہیں قرار دیا، قدوری میں جو 'لیس فی الاستنجاء عدد مسنون' کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اس جملہ کا یہ مطلب نہیں کہ سنت میں استنجے کے بارے میں کوئی عدد مذکور نہیں ہے، عدد تو یقینی طور پر مذکور ہے، بلکہ اس جملہ کا مفہوم یہ ہے شریعت میں سنیت استنجاء کو کسی عدد میں منحصر نہیں کیا گیا، بلکہ مدار انقاء پر رکھا گیا ہے وہ جتنے بھی ڈھیلوں سے حاصل ہوجائے اور چونکہ استنجاء کرنے والوں کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اس لئے ان مختلف احوال کی رعایت سے مختلف اعداد قائم ہوں گے، مثلاً بول کی حالت اور ہے اور براز کی اور ہے، پھر براز میں بھی مختلف کیفیات ہوتی ہیں، کسی کو بستہ ہوتا ہے اور کسی کو غیر بستہ، غیر بستہ ہونے کی صورت میں نجاست کبھی مخرج سے متجاوز ہوکر ادھر ادھر پھیل جاتی ہے، کبھی اپنے محل ہی سے متعلق رہتی ہے، بہر حال محل کی صفائی مطلوب ہے ضرورت کی حد تک کسی عدد کو لزوم اور وجوب کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، جب مقصد متعین ہے کہ محل سے نجاست کا ازالہ ہوجائے تو پھر خواہ ایک ڈھیلا کام دے جائے یا تین کی ضرورت پڑے یا اس سے بھی زائد کی حاجت ہو، سب کا درجہ برابر ہی رہے گا۔ پھر اگر ایک ڈھیلا کافی ہوجائے تو دوسرے کا استعمال ضرورت سے زائد ہوگا، ایک پاک چیز کو بلاضرورت ناپاک کرنا زیادتی اور تجاوز نہیں تو اور کیا ہے؟

خلاصہ یہ کہ استنجے کے معاملہ میں تین باتوں پر غور کرنا ہے: (۱) انقاء محل (۲) تثلیث (۳) اور ایتار، احناف کے نزدیک ان تین چیزوں میں سے صرف انقاء محل ضروری ہے، شوافع کے نزدیک انقاء محل کے ساتھ تثلیث بھی ضروری ہے، ایتار

بالاتفاق دونوں کے یہاں مستحب ہے، تثلیث کی ضرورت کے بارے میں ان کے پاس مسلم کی روایت ہے: " لا یستنج احدکم باقل من ثلثة احجار" (تم میں سے کوئی شخص تین ڈھیلوں سے کم سے استنجاء نہ کرے) اس روایت میں تین ڈھیلوں سے کم کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع فرمایا گیا ہے، استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی عدد شریعت میں مطلوب نہ ہوتا، تو بصیغہ نہی عدد کے ذکر کی ضرورت نہ تھی، معلوم ہوا کہ انقاء محل کی رعایت کرتے ہوئے استنجے میں تین کا عدد بھی مطلوب ہے، اگرچہ انقاء محل کا مقصد تین سے کم ہی ڈھیلوں سے حاصل ہو جائے، جیسے عدت کے معاملہ میں تین حیض کا عدد مطلوب ہے، اگرچہ استبراء رحم کا مقصد ایک ہی حیض سے حاصل ہو جاتا ہے۔

لیکن چونکہ تین عدد بھی مطلوب ہے اس لیے تین حیض کا انتظار ضروری ہوگا، اسی طرح استنجے کے بارے میں متعدد روایات میں ثلاث کے متعلق امر کا صیغہ بھی وارد ہوا ہے، جس سے عدد ثلاث کے وجوب کا خیال اور پختہ ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر تین ڈھیلوں سے انقاء محل کا مقصد حاصل نہ ہو تو تین ڈھیلوں سے زیادہ استعمال کرنا پڑیگا اور ان زیادہ ڈھیلوں میں وتریت کا لحاظ رکھنا مستحب ہوگا، ابوداؤد میں ہے: "من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" امام بیہقی نے بھی یہی معنی مراد لیے ہیں کہ تین سے زائد کے استعمال میں ایتار مستحب ہے، یہ ہے حضرات شوافع کے استدلالات کا خلاصہ۔

احناف کہتے ہیں کہ آپ تثلیث کو از روئے حدیث ضروری سمجھ رہے ہیں، حالانکہ حدیث میں تین کا عدد اس لیے وارد ہوا ہے کہ عام طور پر ان سے ضروریات پوری ہو جاتی ہیں گویا مدار اسی انقاء اور ضرورت کے پورا ہونے پر ہے، تین کا عدد احادیث میں بار بار اسی لیے وارد ہوا ہے کہ اکثر حالات میں انقاء کے لیے یہ کافی ہو جاتے ہیں، ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے: " ان رسول اللہ ﷺ قال اذا ذھب احدکم الی الغائط فلیذھب معه بثلاثة احجار یستطیب بھن فانھا تجزئ عنه" (جب تم میں سے کوئی بیت الخلاء جائے تو اپنے ساتھ پاکی حاصل کرنے کے لیے تین پتھر لے جائے اس لیے کہ یہ تین اس کے لیے کافی ہو جائیں گے)

ارشاد ہوتا ہے کہ تین اس لیے لے جائے کہ یہ کفایت کر جاتے ہیں، معلوم ہوا کہ استطابت میں تین کا ذکر اس بنا پر ہے کہ عام طور پر اس سے استنجے کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، نہ اس لیے کہ یہ عدد بذات خود مطلوب ہے، پھر ابوداؤد میں حضرت ابوہریرہؓ کے طریق سے روایت ہے: "من اکتحل فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج" اس روایت میں ایتار کے بارے میں فرمایا جارہا ہے کہ جس شخص نے ایتار کی رعایت کی اس نے اچھا کیا اور نہیں کی تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے، اس ایتار میں تین بھی داخل ہے، معلوم ہوا کہ یہ فرض اور ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے، امام بیہقی جواب دیتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ایتار کا تعلق ما زاد علی الثلاث (تین سے زائد) سے ہے، یعنی تین تو ہر حال میں ضروری ہیں، البتہ اگر تین سے انقاء نہ ہو سکے

اوراس سے زائد استعمال کی ضرورت پڑے تو اس میں ایتار مستحب ہے، ہمارے نزدیک اس حکم کو ماوراء ثلاث کے ساتھ خاص کرنا محض مذہب پرستی ہے، اس روایت سے دونوں باتیں صاف ہو جاتی ہیں کہ نہ وتریت ضروری ہے اور نہ تین کا عدد۔

تین وتریت کا پہلا عدد ہے اور آپ بلا دلیل اسی کو غائب کر رہے ہیں، وتریت کا پہلا عدد اس لیے کہا کہ اگر اس میں ایک کو بھی داخل مان لیں تو سرے سے استنجاء ہی ختم ہو جائے گا، کیونکہ فرمایا جا رہا ہے: ''من استجمر فلیوتر'' اب اگر یہ کہیں کہ اس میں ایک کا عدد بھی داخل ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص استنجاء کرے وہ وتر کا لحاظ رکھے، اگر لحاظ نہیں رکھتا تو اس میں بھی حرج نہیں اب اگر ایک بھی اس میں داخل ہو تو چونکہ ایک سے نیچے کوئی عدد نہیں ہے، اس لیے سرے سے استنجاء ہی ضروری نہ رہے گا۔

شاہ صاحبؒ نے تعلیقات ابوداؤد میں تحریر فرمایا ہے کہ ''من استجمر الخ'' میں دو چیزیں ہیں، ایک استعمال جمرہ اور دوسرے صفت ایتار، شیخ عبدالقاہر الجرجانی نے یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کلام مقید پر نفی داخل ہو تو وہ بیشتر قید کی طرف راجع ہوگی، اس لیے یہاں ومن لا فلاحرج کی نفی کا تعلق صفت ایتار سے ہوگا، استعمال جمرہ سے نہ ہوگا، یعنی استنجاء تو ہر حال میں باقی رہے گا، لیکن اگر اس کے ساتھ ایتار کا بھی لحاظ ہو تو بہت بہتر ہے، نہ ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں، معلوم ہوا کہ اس میں وہ صورت داخل نہیں ہو سکتی جس میں صفت ایتار کے ساتھ استعمال جمرہ کی بھی نفی ہو جائے اور چونکہ ایتار میں ایک کے عدد کو داخل ماننے سے یہ صورت پیدا ہوتی ہے، اس لیے اسے درست نہیں قرار دیا جا سکتا، ایک کے بعد دوسرا درجہ تین کا ہے اس لیے لامحالہ اس ایتار کا پہلا عدد ''تین'' ہے جس کی رعایت کو مستحب ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔

یہاں تک تو حضرات شوافع کے استدلالات کے جواب تھے، اب رہا یہ کہ احناف کے پاس بھی اس سلسلہ میں کوئی دلیل ہے یا نہیں؟ تو اول تو یہ تمام روایات جن سے حضرات شوافع نے استدلال کیا ہے، مذکورہ بالا تقریر کے ماتحت احناف کے لیے ہی مفید مطلب ہو جاتی ہیں، اس کے علاوہ حنفیہ کی مختصر سی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے تین ڈھیلے لانے کے لیے فرمایا تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود پوری کوشش کے بعد صرف دو ڈھیلے تلاش کرنے میں کامیاب ہو سکے تھے، تیسرے کی جگہ روثہ لے آئے تھے جسے آپ ﷺ نے پھینک دیا تھا، یہ روایت خود بخاری میں گزر چکی ہے اور ترمذی میں بھی موجود ہے، ترمذی نے تو ترجمہ بھی اس پر ''الاستنجاء بالحجرین'' کا رکھا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی تحقیق میں اس موقعہ پر دو ہی ڈھیلوں کا استعمال ثابت ہے، ترمذی شافعی المذہب ہونے کے باوجود اس روایت پر ''الاستنجاء بالحجرین'' کا ترجمہ رکھنے کے لیے مجبور ہیں، امام طحاوی نے بھی اس حدیث سے استنجاء بالحجرین پر استدلال کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر ان پر خفا ہو رہے ہیں، اعتراض کرتے ہیں کہ مسند احمد میں بسند صحیح موجود ہے کہ آپ ﷺ نے روثہ کو پھینک کر فرمایا ''ایتنی بثالثۃ'' تیسرا ڈھیلا لاؤ کہتے ہیں کہ اس زیادتی کے سند صحیح سے ثابت ہونے کے بعد امام طحاوی کا حجرین سے استنجاء کرنے پر اصرار کھلی غفلت ہے، ہم عرض کرتے ہیں کہ امام طحاوی ہی پر کیوں برستے ہو ترمذی پر بھی تو یہی اعتراض پڑ رہا ہے، پھر امام طحاوی کی

غفلت ہو کہ نہ ہو، حافظ صاحب کی غفلت ضرور ثابت ہوگئی، صرف تیسرے کی طلب سے یہ کہاں ثابت ہوگیا کہ تیسرا ڈھیلا وہ لے بھی آئے تھے، ظاہر یہی ہے کہ وہ لانے پر قادر نہ ہوئے ہوں گے پہلی ہی بار میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تلاش کے باوجود صرف دو ڈھیلے لا سکے تھے، جب ڈھیلے وہاں موجود ہی نہ تھے تو لاتے کہاں سے؟ پھر جب لانا ثابت نہیں اور متبادر بھی یہی ہے کہ وہ نہ لا سکے ہوں گے تو امام طحاوی پر اعتراض کیسا؟ پھر اگر کسی ضعیف روایت سے لانا بھی ثابت ہو تو اس کے استعمال کی تصریح کہاں سے لاؤ گے، اگر بالفرض استعمال بھی ہو تو اس پر کیا دلیل ہے کہ وہ محل براز میں استعمال ہوا، کیا یہ ممکن نہیں کہ وہ تیسرا ڈھیلا محل بول میں استعمال ہوا ہو؟

امر استبقاء حال کے لیے بھی آتا ہے

پھر حافظ ایک اور صورت پیش کررہے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ تیسرے ڈھیلے کی جگہ زمین کا استعمال فرمایا ہو، یہ کتنی بھونڈی صورت ہے، پھر آپ کا یہ فرمانا کہ مسند احمد میں یہ روایت سند صحیح کے ساتھ منقول ہے مسلم نہیں، اول تو اس روایت کی سند میں بھی کلام ہے اور اگر اسے تسلیم ہی کرلیں تو شاہ صاحب نے ابن ماجہ کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے "ایتنی بثالثة" کا مطلب یہ ہے کہ "کان علیک ان تاتینی بثالثة" یعنی تمہیں تیسرا ڈھیلا لانا چاہئے تھا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تیسرا ڈھیلا لاؤ، آپ جانتے ہیں کہ اگر ملنا ممکن ہوتا تو پہلے ہی لے آتے، بلکہ آپ ﷺ صرف تنبیہ فرمارہے ہیں کہ تمہیں ڈھیلا لانا چاہئے تھا لے آئے روثہ! شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امر جس طرح کلام عرب میں طلب کے لیے آتا ہے، اسی طرح استبقاء فعل کے لیے بھی آتا ہے۔

دیکھئے حضرت اسید بن حضیر رات کے وقت نماز میں قرآن کریم کی تلاوت کررہے ہیں، ان کا لڑکا یحییٰ بھی پاس ہے اور نزدیک ہی گھوڑا بھی بندھا ہوا ہے، اوپر سے سکینت کا نزول اس صورت سے ہوا کہ بادل کا ایک ٹکڑا اترا جس میں چراغ ہی چراغ تھے، گھوڑا بدکا آپ ﷺ نے سوچا کہ کہیں بچے کو گزند نہ پہنچے قراءت مختصر کردی، سلام پھیر کر جو اوپر نظر کی تو دیکھا کہ وہ نورانی سحابہ (بادل) اوپر کی جانب صعود کررہا ہے، صبح کو حاضر دربار ہوئے اور صورت حال عرض کی، آپ ﷺ نے فرمایا اقرأ یا حضیر، حضیر! پڑھتے رہے ہوتے۔ تلك سكينة الخ یہ سکینت تھی جو تلاوت قرآن کے باعث نازل ہورہی تھی، یہاں اقرأ امر کا صیغہ استعمال فرمایا گیا ہے، لیکن یہ طلب کے لیے نہیں ہے، بلکہ استبقاء حال کے لیے ہے، تلاوت کا وقت اور سکینت کا نزول ختم ہو چکا ہے، اس لیے طلب قراءت کے کوئی معنی نہیں، بلکہ مراد صرف یہی ہے کہ پڑھتے رہے ہوتے تو بہتر تھا۔

حضرت بریرہؓ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوتی ہیں اور عرض کرتی ہیں کہ میں نے مولیٰ سے مکاتبت کرلی ہے، آپ اس سلسلہ میں میری مدد فرمائیں، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر تمہارے اہل تیار ہوں تو میں یکمشت خرید کر آزاد کردوں، ان لوگوں نے شرط لگائی کہ اگر ولاء ہماری ہو تو ہم تیار ہیں، حضرت بریرہ نے یہ شرط حضرت عائشہ کے سامنے ذکر فرمائی تو حضرت عائشہ اس پر تیار نہ ہوئیں، جب سرکار رسالت مآب ﷺ کے علم میں آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا

"اشترطی لہ الولاء" تم ولاء کی شرط لگانے بھی دو، یہاں بھی صیغہ امر ہے اور طلب فعل کے لیے نہیں ہے، بلکہ استبقاء حال کے لیے ہے، یعنی تم انھیں شرط لگانے بھی دو چنانچہ خود بخاری کے بعض روایات میں ''دعیھم یشترطون'' کی تصریح بھی منقول ہوئی ہے، مطلب یہ ہے کہ ان کے شرط کرنے سے کیا ہوتا ہے، ولاء تو بہر صورت آزاد کرنے والے کا حق ہے، چنانچہ آپ نے منبر پر یہ اعلان فرمایا: ''مابال رجال یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ، من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فلیس لہ وان اشترط مائة مرة'' (او کما قال). لوگوں کا بھی عجیب حال ہے، معاملات میں ایسی شرطیں لگاتے ہیں جن کا کتاب اللہ میں پتہ نہیں جس شخص نے معاملات میں ایسی شرطیں لگائی جو کتاب اللہ میں نہیں ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں خواہ وہ سو مرتبہ بھی شرط کیوں نہ لگائے۔ یہاں بھی اشترطی صیغۂ امر استبقاء حال کے لیے ہے۔

قیس بن سعد اس غزوہ کا قصہ نقل کر رہے ہیں جس میں پتے کھانے کی نوبت آ گئی تھی اور جو حضرت ابوعبیدہ کی سرکردگی میں سیف بحر کی جانب روانہ ہوا تھا، جب زاد راہ ختم ہو گیا تو قیس نے روز آنہ تین تین اونٹ خرید کر ذبح کرنے شروع کر دئے لیکن حضرت ابوعبیدہ نے اونٹ ذبح کرنے سے منع کر دیا تو پتے کھانے کی نوبت آ گئی، پھر قدرت کی جانب سے امداد ہوئی اور ایک عظیم الشان مچھلی کو پانی نے باہر پھینک دیا جس کو پورے لشکر نے چودہ پندرہ روز تک کھایا، غرض قیس بن سعد نے جب یہ قصہ اپنے والد سے نقل کیا تو انھوں نے فرمایا انحر یا قیس دراصل حضرت قیس اپنے والد کے اعتماد پر اونٹ خریدتے تھے اور بیچنے والے سے وعدہ فرماتے تھے کہ تمہیں مدینے جا کر اتنے تمر دوں گا، اس لیے انھوں نے اپنے والد سے بیان کیا کہ میں اس طرح اونٹ ذبح کر رہا تھا کہ امیر لشکر نے بار برداری کے لیے اونٹ روک لئے اس فراخ حوصلگی کی تحسین فرماتے ہوئے حضرت سعد نے کہا کہ ''انحر یا قیس'' قیس ذبح کرتے رہے ہوتے، پرواہ نہ کی ہوتی، انحر فرما رہے ہیں، امر کا صیغہ ہے طلب فعل کے لیے نہیں ہو سکتا کیونکہ نحر اور ذبح کا وقت گزر گیا ہے، اس لیے مفہوم صرف استبقاء حال کا ہے کہ ذبح کرتے رہے ہوتے۔

شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ بالکل اسی طرح ''ایتنی بثالثة'' میں بھی صیغہ امر استبقاء حال کے لیے ہے، ڈھیلے تو تلاش کے باوجود نہ مل سکے تھے، اس لیے اس امر کا بھی یہی مفہوم ہو سکتا ہے کہ تم روثہ لے آئے حالانکہ تمہیں ڈھیلا لانا چاہئے تھا۔

پھر یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ استنجے دو ہیں ایک استنجاء بول اور دوسرے استنجاء براز، اس لیے تین ڈھیلے بول کے لیے چاہئیں اور تین براز کے لئے حالانکہ یہاں صرف تین ہی ہیں، پھر جب چھ کی ضرورت ہوئی تو نہ تثلیث باقی رہی اور نہ وتریت، کسی صورت گاڑی پیروں نہیں چلتی، ماننا پڑے گا کہ اس حدیث میں صرف دو ہی ڈھیلوں کا ذکر ہے، اس لیے ترمذی شافعی ہونے کے باوجود اس حدیث پر استنجاء بالحجرین کا ترجمہ رکھنے کے لیے مجبور ہوئے، پھر جب ابوداؤد میں تین کے عدد کے بارے میں بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ اکثر حالات میں کافی ہو جانے کے باعث بار باران کا تذکرہ آیا ہے، تو سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کی ضرورت اور فرضیت پر اصرار کیوں ہے؟ تین کا عدد احادیث میں بار بار آیا ہے، اسی حدیث میں آ رہا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب سو کر اٹھے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے انھیں تین بار دھولے، یہاں عام رائے یہی ہے کہ تین کا عدد ضروری نہیں،

نیز ایک شخص عمرہ کا احرام باندھ کر آتا ہے، جبہ پہنے ہوئے ہے جو خلوف سے لت پت ہے، دریافت کرتا ہے کہ عمرہ کس طرح کیا جاتا ہے؟ آپ ﷺ بانتظار وحی سکوت فرماتے ہیں، وحی نازل ہوتی ہے، آپ ﷺ اس کو بلا کر فرماتے ہیں کہ جبہ اتاردو اور تین مرتبہ دھوکر خوشبو دور کرو" اغسلہ ثلاثاً " میں ثلاث کی تصریح موجود ہے مگر ضرورت کا کوئی قائل نہیں، اسی طرح استنجے میں ثلاث کے عدد کو سمجھیں کہ یہ عدد فی ذاتہ مطلوب نہیں بلکہ عام طور پر چونکہ تین ڈھیلے رفع حاجت کے لیے کافی ہو جاتے ہیں اس لیے ان کا ذکر آتا ہے، چنانچہ " فانها تجزئ عنه " سے یہ امر بخوبی واضح ہے۔ "ثلاثة قروء" کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے اس پر قیاس کرنا درست نہیں۔　واللہ اعلم

[۲۷] بابُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى الْقَدَمَيْنِ

(۱۶۳) حَدَّثَنَا مُوْسٰى قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ عَنْ اَبِيْ بِشْرٍ عَنْ يوسف بن مَاهِكٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ تَخَلَّفَ النَّبِيُّ ﷺ عَنَّا فِيْ سَفْرَةٍ فَاَدْرَكَنَا وَقَدْ اَرْهَقَنَا الْعَصْرُ فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَنَمْسَحُ عَلٰى اَرْجُلِنَا فَنَادٰى بِاَعْلٰى صَوْتِهٖ وَيْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا۔　(گذشتہ:۶۰)

ترجمہ باب، پیروں کے مغسول ہونے کے بیان میں اور یہ کہ پیروں پر مسح نہ کرے حضرت عبداللہ بن عمرو سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے، پھر آپ نے ہم کو پکڑ لیا جب کہ عصر کا وقت تنگ ہو گیا تھا، ہم وضو کرنے لگے اور پیروں پر پانی چپڑنے لگے، آپ نے بلند آواز سے دو یا تین مرتبہ یہ ارشاد فرمایا:" ویل للاعقاب من النار " ایڑیوں کے لیے آگ کا عذاب ہے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح مقصد یہ ہے کہ پیر کا غسل ہوگا، مسح نہ ہوگا خواہ قراءت نصب کی ہو یا جر کی، جیسا کہ روافض اس کے قائل ہوئے ہیں، دلیل میں حضرت عبداللہ بن عمرو کی روایت لا رہے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ ایک سفر میں ہم سے پیچھے رہ گئے، عصر کا وقت تنگ ہو رہا تھا، ہم جلدی جلدی پیروں پر مسح کرنے لگے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے دور ہی سے ہمارا یہ عمل دیکھ کر سختی کے ساتھ انکار فرمایا کہ یہ خشک ایڑیاں جہنم میں جائیں گی، بخاری نے اسی سے غسل کا مسئلہ نکال لیا کیونکہ ان لوگوں نے وضو کر لیا تھا، البتہ وقت کی تنگی اور پانی کی قلت کی وجہ سے عجلت میں بعض ایڑیاں خشک رہ گئی تھیں، اس پر پیغمبر علیہ السلام نے ویل للاعقاب من النار کی وعید سنائی، امام بخاری کا استدلال یہ ہے کہ اگر وظیفۂ رجل مسح ہوتا، تو مسح میں کسی کے نزدیک بھی استیعاب ضروری نہیں اس لیے ایڑی کے خشک رہ جانے پر اس قدر شدید وعید کا موقع نہ تھا کیوں کہ بہر حال وظیفۂ رجل ادا ہو چکا تھا، لیکن چوں کہ وظیفۂ رجل غسل تھا اور غسل میں استیعاب لازم ہے، لہٰذا اس کوتاہی پر وعید کا استحقاق ثابت ہو گیا، اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ ہر حالت میں خالی پیروں کا دھونا ضروری ہے۔

"نمسح" کا ترجمہ اگر مسح کا ہے تو بات صاف ہے کہ ان لوگوں نے مسح کیا اور اس کی وجہ ان کے نزدیک شاید یہ ہو کہ ہم سفر میں ہیں اور سفر میں شرعی احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے، اس لیے شاید قراءت جر کا عمل اسی صورت میں ہوگا، لیکن ان کا یہ خیال درست نہ تھا اس لیے پیغمبر علیہ السلام نے وعید سنائی، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر "نمسح" کا ایک ترجمہ "نغسل غسلا خفیفا مبقعا" ہے یعنی جلدی میں ایڑیوں کے کچھ حصے خشک رہ گئے تھے، پیغمبر علیہ السلام نے وعید کے کلمات ارشاد فرمائے کہ اس میں غسل ہے اور غسل میں استیعاب ضروری ہے۔

حضرات شیعہ اس روایت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ان کی ایڑیاں نجاست آلود تھیں، لیکن کیا عجیب بات ہے، ایک آدھ کی ایڑی نجاست آلود ہو تو مان بھی لیں، لیکن کیا تمام حضرات کی ایڑیوں پر نجاست لگی ہوئی تھی اور ان کو اس کے ازالہ کا خیال نہ پیدا ہوا، حالانکہ ازالہ حدث سے قبل ازالۂ خبث ضروری ہوتا ہے، نیز یہ کہ دوسری روایات میں ایڑیوں کو پاک کرنے یا دھونے کا حکم نہیں فرمایا گیا، بلکہ "اسبغوا الوضوء" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں یعنی پوری طرح وضو کرلو، تمہارا وضو ناتمام ہے، اس کی تکمیل کرو۔ یہ نہیں فرمایا کہ تمہاری ایڑیاں نجاست آلود ہیں انھیں دھولو۔

وظیفۂ رجل کو مقدم کرنے کی وجہ یہ باب امام بخاری نے ایسی جگہ رکھ دیا ہے کہ آگے پیچھے سے کوئی ربط نہیں معلوم ہوتا ہے، کرمانی کے نزدیک تو امام بخاری کا اصلی مقصد احادیث صحیحہ کا جمع کر دینا ہے، ان کی نظر میں ابواب کی ترتیب کی کوئی اہمیت نہیں، لہذا اعتراض کا موقعہ نہیں، لیکن اس قسم کے جوابات نہ مصنف کی شان کے مناسب ہیں نہ واقعہ کے مطابق، البتہ صحیح بات سمجھنے کے لیے غور وفکر کی ضرورت ہے۔

یہاں دو امر قابل تفتیش ہیں، مضمضہ اور استنشاق "وجہ" سے متعلق ہیں تو ان کا ذکر غسل "وجہ" کے ساتھ مناسب تھا مگر امام بخاری نے ایسا نہیں کیا، پھر عملاً مضمضہ کا عمل استنشاق پر مقدم ہے، مگر بخاری نے عملی ترتیب کے خلاف استنشاق کو مضمضہ سے مقدم ذکر فرمایا، خیر یہ تو تھا ہی، مگر غضب یہ کیا کہ مضمضہ اور استنشاق کے درمیان غسل رجل کا باب رکھ دیا، حالانکہ عملاً سر کے مسح کے بعد پیروں کا غسل ہے، تو ذکر اور بیان میں اس کا لحاظ ضروری تھا، بات یہ ہے کہ بخاری کے اس طرز عمل سے یہ ظاہر ہوا کہ ان کے نزدیک وضو میں ترتیب ضروری نہیں، وضو کا عمل ان اعضاء سے متعلق ہے خواہ کسی طرح ہو جائے، وضو کا فرض ادا ہو جائے گا، اگر کسی نے چہرہ دھو کر اول پیر دھولئے، پھر باقی اعضاء کا غسل کیا تو اس کا وضو بھی صحیح ہے اور اس وضو سے نماز کا عمل بھی درست ہے، زیادہ سے زیادہ اس طرح کا عمل خلاف سنت قرار دیا جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ بخاری متعلقات "وجہ" کے درمیان غسل رجل کا مسئلہ رکھ کر تنبیہ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ "رجل" اگرچہ "امسحوا" کے بعد مذکور ہیں مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان پر مسح کا عمل ہے، بلکہ یہ اعضاء مغسولہ میں داخل ہیں اور بہ لحاظ معنی ان کا عطف وجہ پر ہے اور اس لحاظ سے یہ "اغسلو" کے ماتحت ہیں "امسحو" کے نہیں، چنانچہ یہ بحث کتاب الوضوء کے شروع میں پوری تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے۔

ذکر میں استنشاق کے مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ بخاری استنشاق کو مضمضہ کے مقابلہ پر اہمیت دینا چاہتے ہیں، اس

بارے میں بخاری اپنے شیخ امام اسحٰق کا اتباع فرمارہے ہیں، اسی بنا پر استنشاق کے سلسلہ میں قولی روایت ذکر فرمائی اور مضمضہ میں صرف فعل ذکر کیا، حالانکہ اس سلسلہ میں بھی ابوداؤد میں ''اذا توضّأتَ فمضمض'' قولی روایت موجود ہے، پھر مضمضہ اور استنشاق کی ذکری تفریق میں غالباً اس طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ دونوں کا علیحدہ کرنا ملاکر کرنے سے افضل ہے۔

[۲۸] بَابُ الْمَضْمَضَةِ فِي الْوُضُوْءِ

قَالَهُ ابْنُ عَبَّاس وَعَبْدُ اللهِ بْنُ زَيْدٍ عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم

(۱۶۴) حَدَّثَنَا اَبُو الْيَمَانِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عَطَاءُ بْنُ يَزِيْدَ عَنْ حُمْرَانَ مَوْلٰى عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ اَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ دَعَا بِوَضُوْءٍ فَاَفْرَغَ عَلٰى يَدَيْهِ مِنْ اِنَائِهٖ فَغَسَلَهُمَا ثَلٰثَ مِرَارٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَمِيْنَهُ فِي الْوَضُوْءِ ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلٰثًا وَيَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثًا ثُمَّ مَسَحَ بِرَاسِهٖ ثُمَّ غَسَلَ كُلَّ رِجْلٍ ثَلٰثًا ثُمَّ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وُضُوْئِيْ هٰذَا وَقَالَ مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوْئِيْ هٰذَا ثُمَّ صَلّٰى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيْهِمَا نَفْسَهُ غُفِرَلَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهٖ۔ (گذشتہ:۱۵۹)

ترجمہ باب، وضو میں کلی کرنا، اس کو ابن عباس اور عبداللہ بن زید نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرمایا ہے، حمران حضرت عثمان کے آزاد کردہ غلام سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان کو دیکھا کہ انھوں نے وضو کے لیے پانی منگایا، پھر اسے اپنے دونوں ہاتھوں پر ڈالا اور انھیں تین بار دھویا، پھر اپنا داہنا ہاتھ برتن میں ڈالا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا اور ناک کو صاف کیا، پھر اپنا چہرہ تین بار دھویا اور اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک تین بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا، پھر ہر پیر کو تین بار دھویا، پھر فرمایا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے وضو کے طرح وضو کرتے دیکھا ہے اور آپ نے یہ فرمایا کہ جس شخص نے میرے اس وضو کی طرح وضو کیا اور دو رکعت اس طرح ادا کیں کہ اپنے جی میں بھی بات نہ کی، تو اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کردئے جائیں گے۔

مقصد ترجمہ درمیان میں غسل رجلین کا باب رکھ کر پھر متعلقاتِ ''وجـــہ'' پر آگئے، مقصد یہ ہے کہ جس طرح وضو میں استنشاق مطلوب ہے، اسی طرح مضمضہ بھی ہے، البتہ فرق یہ ہوسکتا ہے کہ استنشاق مضمضہ سے اوکد ہو اور اسی مناسبت سے امام بخاری نے اس کو مقدم ذکر فرمایا ہے، لیکن ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ضروری کسی کو بھی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ کتاب اللہ میں جن فرائض کا ذکر ہے ان میں یہ نہیں ہیں۔

عمل مضمضہ میں استنشاق سے مقدم ہے، چنانچہ جو لوگ مضمضہ اور استنشاق کے جمع کو افضل سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک بھی یہ ہے کہ ایک چلو پانی لے کر پہلے اس سے مضمضہ کریں اور پھر ناک میں پانی چڑھائیں، ورنہ اس کا عکس کرنے میں

ماء مستعمل کا استعمال لازم آئے گا، روایت میں ایک چلو یا دو چلو کی تصریح نہیں ہے، لیکن امام بخاری کے طریق ترجمہ سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ ان کے نزدیک دونوں میں فصل اولیٰ ہے، جیسا کہ امام شافعی سے منقول ہے: "تفریقهما احب الیّ" میرے نزدیک انہیں الگ الگ کرنا زیادہ پسندیدہ ہے، حدیث باب سے ترجمہ پوری طرح ثابت ہو رہا ہے، حدیث گزر چکی ہے۔

[۲۹] بَابُ غَسْلِ الْاَعْقَابِ

وَكَانَ ابْنُ سِيْرِيْنَ يَغْسِلُ مَوْضِعَ الْخَاتَمِ اِذَا تَوَضَّا

(۱۶۵) حَدَّثَنَا اٰدَمُ بْنُ اَبِىْ اِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا هُرَيْرَةَ وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا وَالنَّاسُ يَتَوَضَّؤُوْنَ مِنَ الْمِطْهَرَةِ فَقَالَ اَسْبِغُوا الْوُضُوْءَ فَاِنَّ اَبَا الْقَاسِمِ ﷺ قَالَ وَيْلٌ لِلْاَعْقَابِ مِنَ النَّارِ.

ترجمہ باب، ایڑیوں کا دھونا، ابن سیرین وضو کرتے وقت انگوٹھی کی جگہ کو دھویا کرتے تھے۔ محمد بن زیاد نے کہا کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنا ہے، جب وہ ہمارے پاس سے گزرتے اور لوگ مثلاً وضو کر رہے ہوتے تو فرماتے: وضو کو پوری طرح کرو، میں نے ابوالقاسم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ایڑیوں کے لیے آگ سے خرابی ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد ترجمہ یہ ہے کہ اعضاء مغسولہ میں اداء فرض کے لیے اس کے پورے حصہ کا غسل ضروری ہے، اگر شمہ برابر کہیں سے خشک رہ گیا تو فرض ادا نہ ہوگا، حتی کہ خشک حصہ پر صرف مسح کا عمل بھی ناکافی رہے گا، بلکہ اس پر پانی ڈال کر اس کا غسل کیا جائے گا، چنانچہ اسی کا لحاظ کرتے ہوئے محمد بن سیرین انگوٹھی اتار کر موضع خاتم کا غسل فرمایا کرتے تھے کہ مبادا انگوٹھی پہنے ہوئے حلقہ کے نیچے کی جگہ خشک رہ جائے یا تری پہونچے، مگر وہ تری مسح کے درجہ کی ہو، غسل کے درجہ کی نہ ہو، حدیث گزر چکی ہے۔ یہاں تو امام بخاری نے صرف استیعاب پر استدلال فرمایا ہے، جس میں کوئی خفا نہیں۔

[۳۰] بَابُ غَسْلِ الرِّجْلَيْنِ فِى النَّعْلَيْنِ وَلَا يَمْسَحُ عَلَى النَّعْلَيْنِ

(۱۶۶) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ سَعِيْدِ الْمَقْبُرِىِّ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ جُرَيْجٍ اَنَّهُ قَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ يَا اَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ رَاَيْتُكَ تَصْنَعُ اَرْبَعًا لَمْ اَرَ اَحَدًا مِنْ اَصْحَابِكَ يَصْنَعُهَا قَالَ وَمَا هِىَ؟ يَا ابْنَ جُرَيْجٍ قَالَ رَاَيْتُكَ لَا تَمَسُّ مِنَ الْاَرْكَانِ اِلَّا الْيَمَانِيَّيْنِ وَرَاَيْتُكَ تَلْبَسُ النِّعَالَ السِّبْتِيَّةَ وَرَاَيْتُكَ تَصْبُغُ بِالصُّفْرَةِ وَرَاَيْتُكَ اِذَا كُنْتَ بِمَكَّةَ اَهَلَّ النَّاسُ اِذَا رَاَوُا الْهِلَالَ وَلَمْ تُهِلَّ اَنْتَ حَتّٰى كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ. قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ اَمَّا الْاَرْكَانُ فَاِنِّىْ لَمْ اَرَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَمَسُّ اِلَّا الْيَمَانِيَّيْنِ وَاَمَّا النِّعَالُ السِّبْتِيَّةُ فَاِنِّىْ رَاَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَلْبَسُ النِّعَالَ الَّتِىْ لَيْسَ فِيْهَا شَعَرٌ وَيَتَوَضَّاُ فِيْهَا فَاَنَا اُحِبُّ اَنْ اَلْبَسَهَا وَاَمَّا الصُّفْرَةُ فَاِنِّىْ

رَأَیْتُ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ یَصْبُغُ بِھَا فَاِنِّیْ اُحِبُّ اَنْ اَصْبُغَ بِھَا وَاَمَّا الْاِھْلَالُ فَاِنِّیْ لَمْ اَرَ رَسُوْلَ اللّٰہِ ﷺ یُھِلُّ حَتّٰی تَنْبَعِثَ بِہٖ رَاحِلَتُہٗ . (آئندہ: ۱۵۱۴، ۱۵۵۲، ۱۶۰۹، ۲۸۶۵، ۵۸۵۱)

ترجمہ باب، جوتوں میں پیروں کے دھونے کا بیان اور یہ کہ جوتوں پر مسح نہ کرے۔ عبید بن جریج سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا، ابوعبدالرحمان! میں نے آپ کو چار ایسی چیزیں کرتے دیکھا ہے جو آپ کے ساتھیوں میں سے کوئی نہیں کرتا، حضرت ابن عمر نے فرمایا، ابن جریج وہ کیا ہیں؟ عرض کیا میں نے دیکھا ہے کہ آپ ارکان میں سے صرف دو یمانی رکنوں کا مس کرتے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپ سبتی جوتے استعمال کرتے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپ زرد رنگ سے رنگتے ہیں، اور میں نے دیکھا کہ جب آپ مکہ میں ہوتے ہیں تو اور سب لوگ چاند دیکھتے ہی تلبیہ شروع کر دیتے ہیں، مگر آپ یوم ترویہ سے پہلے شروع نہیں فرماتے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، رہا **ارکان کا معاملہ** تو میں نے رسول اکرم ﷺ کو یمانی رکنوں کے علاوہ کسی اور رکن کا مس فرماتے نہیں دیکھا، ایسے ہی سبتی جوتے، تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسے جوتے پہنے دیکھا ہے جن میں بال نہ ہوں اور انھیں میں آپ وضو فرماتے تھے، چنانچہ میں بھی انھیں کا استعمال پسند کرتا ہوں، رہا زرد رنگ تو میں نے رسول اکرم ﷺ کو زرد رنگ رنگتے دیکھا ہے، اسی لیے میں بھی زرد رنگ سے رنگنا پسند کرتا ہوں، رہا تلبیہ کا معاملہ تو میں نے رسول اکرم ﷺ کو اس وقت تک تلبیہ پڑھتے نہیں سنا جب تک کہ آپ کی اونٹنی آپ کو لے کر سیدھی کھڑی نہ ہو۔

مقصد ترجمہ اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے پیش کر رہے ہیں کہ پیر مغسول ہیں ممسوح نہیں، پیر جوتے میں ہوں یا باہر ہوں، اگر موزے میں نہیں ہیں تو غسل معین ہے، یہ نہیں ہوسکتا کہ نعلین کو خفین کا حکم دے کر مسح کی اجازت دی جائے، بلکہ موزے کے علاوہ ہر صورت میں غسل کا حکم دیا جائے، اگر متوضی جوتا پہنے ہوئے ہے تو پیر دھونے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک تو یہ کہ جوتا پہنے پہنے پیر دھویا جائے اور جوتے کو اتارا نہ جائے، اس صورت میں فی النعلین ظرف لغو ہوگا اور اسے غسل سے متعلق قرار دیا جائے گا، خود نبی اکرم ﷺ نے ایک موقع پر نعلین پہنے پہنے غسل فرمایا تھا، ابو داؤد میں روایت موجود ہے کہ آپ پانی ڈالتے جاتے ہیں اور پیر کو موڑتے جاتے ہیں تاکہ پانی ہر حصہ تک پہنچ جائے اور استیعاب ہوسکے، اگر نعلین کے ساتھ مسح کی اجازت ہوتی تو سرکار رسالت مآب ﷺ کو اس تکلف کی ضرورت نہ تھی، دوسری صورت یہ ہے کہ جوتے اتار کر پیر دھوئے جائیں، اس صورت میں فی النعلین ظرف مستقر ہوگا اور تقدیر عبارت یہ ہوگی " حال کونھما فی النعلین " بہر کیف مقصد یہ ہے کہ اگر پیر جوتے کے اندر بھی ہوں تب بھی مسح کی اجازت نہیں دی جاسکتی، بلکہ دھونے کا حکم دیا جائے گا، اب وضو کرنے والے کو اختیار ہے خواہ جوتے اتار کر پیر دھوئے یا جوتوں کے اندر ہی پانی پہنچانے کی کوشش کرے۔

ابن جریج کا سوال عبیدؒ بن جریج نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے عرض کیا، مجھے آپ کے چار عمل دوسرے اصحاب کرام سے مختلف نظر آتے ہیں اور میں جن کی وجہ نہیں سمجھ سکا، ایک بات تو یہ کہ طواف میں چار رکن ہیں، رکن شامی، عراقی، یمانی اور اسود، لیکن آپ جب طواف کرتے ہیں تو شامی اور عراقی کو چھوڑ کر صرف یمانی اور حجر اسود کا استلام کرتے ہیں 'یمانیین' کا لفظ حجر اسود اور رکن یمانی کے لیے تغلیباً استعمال کیا گیا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ آپ سبتی چمڑے کا جوتا پہنتے ہیں، سبتی اس چمڑے کو کہتے ہیں کہ جس کے بال صاف کر دیئے گئے ہوں، سبت شنبہ کو اسی لیے کہتے ہیں کہ اس سے پہلے حلق کا کام ختم ہو جاتا ہے، بعض اہل لغت کے نزدیک ہر مدبوغ کھال کو سبت کہتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ آپ کو زرد رنگ کا بہت شوق ہے، ڈاڑھی بھی زرد، کپڑے بھی زرد اور عمامہ بھی زرد استعمال کرتے ہیں۔ چوتھی بات یہ ہے کہ جب آپ مکہ میں مقیم ہوتے ہیں تو اور حضرات کے معمول کے خلاف یوم ترویہ یعنی ۸/ ذی الحجہ سے تلبیہ شروع کرتے ہیں، جب کہ اور تمام حضرات چاند دیکھتے ہی احرام اور تلبیہ شروع کر دیتے ہیں، یہ چاروں عمل ہیں جن میں آپ دوسرے صحابہ کے ساتھ نہیں ہیں، اس کی کیا وجہ ہے؟

حضرت ابن عمرؓ کا ارشاد حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ مجھے دوسرے حضرات کے عمل سے کوئی بحث نہیں کہ وہ کیا کرتے ہیں اور ان کے پاس اپنے عمل کے لیے کیا دلیل ہے؟ البتہ تم مجھ سے میرے عمل کے بارے میں دریافت کر سکتے ہو اور میں تمہیں بتلاتا ہوں کہ میرا ایک ایک عمل پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے اتباع میں ہے۔

جہاں تک ارکان کا تعلق ہے تو میں نے سرکار رسالت مآب ﷺ کو دیکھا کہ آپ صرف حجر اسود اور رکن یمانی کا استلام فرماتے تھے، اس لیے میں بھی صرف انھیں دو ارکان کا استلام کرتا ہوں، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ طواف میں رکن یمانی اور حجر اسود ہی کا استلام ہوگا، باقی دو ارکان کا نہیں ہوگا، ائمہ اربعہ اسی پر متفق ہیں، البتہ سلف میں اختلاف رہا ہے، بعض صحابہ سے چاروں ارکان کا استلام منقول ہے اور غالباً ابن جریج نے انہیں حضرات کے عمل کو دیکھتے ہوئے ابن عمرؓ سے یہ سوال کیا تھا، اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ چاروں ارکان کی بناء، بناء ابراہیمی پر قائم ہے یا نہیں؟ اگر چاروں ارکان بناء ابراہیمی پر قائم ہوں تو سب کا استلام درست اور جائز ہوگا، لیکن اس وقت بیت اللہ قریش کی بنا پر قائم تھا، اس بنا پر صرف حجر اسود اور رکن یمانی قواعد ابراہیمی پر تھے اور انھیں کا استلام ہوتا تھا، درمیان میں حضرت عبداللہؓ بن زبیرؓ نے چاروں ارکان قواعد ابراہیمی پر قائم فرما دیئے تھے تو سب کا استلام ہونے لگا تھا، لیکن حجاج نے پھر بیت اللہ کو بناء قریش کے مطابق کر دیا اور اب تک یہی بناء باقی ہے، اس لیے اب باتفاق ائمہ صرف رکن یمانی اور حجر اسود کا استلام ہے باقی کا نہیں۔

رہے "**نعال سبتیہ**" تو میں ان کا استعمال اس لیے پسند کرتا ہوں کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو اس کا استعمال فرماتے دیکھا ہے اور صرف پہنا ہی نہیں بلکہ ان جوتوں میں آپ وضو بھی فرماتے تھے یعنی نعل پر مسح نہیں تھا بلکہ

وضو ہوتا تھا، کیونکہ اگر وضو کی غیر معتاد صورت ہوتی تو اس کی تصریح آ جاتی، توضی کا لفظ ہے جو دھونے کے معنی میں متبادر ہے، نیز یتوضأ کے معنی اگر مسح کے ہوتے تو صلہ میں ''علیٰ'' کا استعمال کیا جاتا ''فیہا'' کے معنی یہ ہیں کہ نعلین کے اندر ہوتے ہوئے پیروں کا غسل ہوتا تھا، اتارنے کی بھی ضرورت نہ تھی، جیسا کہ ابوداؤد میں ہے کہ پانی ڈالا اور پیر کو ادھر ادھر موڑا تا کہ پانی پیر پر پھیل جائے۔ زرد رنگ کا معاملہ یہ ہے کہ آپ لحیۂ مبارک کو ''ورس'' سے دھوتے جس سے لحیۂ مبارک میں زردی کا رنگ پیدا ہو جاتا، نیز بہ روایت ابوداؤد کپڑوں اور عمامے کا ورس اور زعفران سے رنگنا بھی ثابت ہے، اس لیے میں بھی اس رنگ کو پسند اور محبوب رکھتا ہوں۔

چوتھی بات ''اھلال'' یعنی تلبیہ کے بارے میں ہے، تمہیں اشکال یہ ہو رہا ہے کہ اور سب حضرات یکم سے تلبیہ شروع کر دیتے ہیں اور میں یوم الترویہ یعنی ۸/ ذی الحجہ سے شروع کرتا ہوں، لیکن میرا یہ عمل بھی در حقیقت پیغمبر علیہ السلام کے اتباع میں ہے، کیونکہ آپ کے تلبیہ کا آغاز سفر کے آغاز سے ہوتا تھا، لیکن آپ چونکہ مدینہ سے چلتے تھے جس کا میقات ''ذوالحلیفہ'' ہے اس لیے پہلے سے تلبیہ شروع ہو جاتا تھا۔ میں مکہ میں رہتا ہوں تو سفر کا آغاز ۸/ ذی الحجہ کو ہوتا ہے تو تلبیہ بھی اسی تاریخ کو شروع کرتا ہوں، گویا تلبیہ کی ابتداء آغاز سفر سے ہوگی، وہ جس دن بھی ہو، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام مدینہ سے تشریف لاتے تھے اس لیے ''ذوالحلیفہ'' سے تلبیہ کا آغاز فرماتے تھے، میں مکہ میں موجود ہوں، اس لیے میری سواری آٹھویں تاریخ کو چلتی ہے۔ غرض میرا کام سرکار رسالت مآب ﷺ کا اتباع ہے۔

ہمارے (احناف) کے یہاں اصل یہ ہے کہ احرام باندھ کر مسجد ''ذوالحلیفہ'' ہی میں تلبیہ پڑھیں گے اور مسجد سے نکل کر جب سوار ہوں گے پھر پڑھیں گے اور پھر تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر تلبیہ پڑھتے چلیں گے، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ تلبیہ کا آغاز ناقہ پر سوار ہو کر ہوگا، مگر حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بات بالکل صاف فرما دی، ابوداؤد میں ہے کہ ان سے اس اختلاف کے بارے میں سوال ہوا کہ آپ نے تلبیہ مسجد میں پڑھا تھا، یا باہر نکل کر ناقہ پر سوار ہوتے ہوئے، یا بیداء میں پہنچ کر؟ ابن عباس نے کہا کہ پہلا تلبیہ مسجد میں ہوا، وہاں چند آدمی تھے، پھر باہر نکل کر جب ناقہ پر سوار ہوئے تو پھر تلبیہ پڑھا، وہاں مجمع مسجد سے زیادہ تھا، پھر اس کے بعد تیسری بار مقام بیداء میں تلبیہ پڑھا، وہاں منتہائے نظر تک آدمی ہی آدمی تھے، اب جس شخص نے جہاں اول سنا اسی کے مطابق تلبیہ کا آغاز بیان کر دیا، ہمارا مسلک یہی ہے کہ تلبیہ کی ابتداء مسجد ہی سے ہوگی، مفصل بحث ان شاء اللہ کتاب الحج میں اپنے موقعہ پر آئے گی۔ واللہ اعلم

[۳۱] بَابُ التَّيَمُّنِ فِي الْوُضُوْءِ وَالْغُسْلِ

(۱۶۷) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيْرِيْنَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَهُنَّ فِيْ غُسْلِ ابْنَتِهٖ اِبْدَاْنَ بِمَيَامِنِهَا وَمَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهَا.

(آئندہ ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳)

ترجمہ باب، وضواور غسل میں داہنی طرف سے شروع کرنا۔ ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے اپنی بیٹی کے غسل کے بارے میں عورتوں سے فرمایا کہ غسل داہنی جانبوں اور وضو کی جگہوں سے شروع کریں۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ وضوء میں عمل کی ابتداء داہنی جانب سے مستحب ہے اور پسندیدہ ہے اور یہ کہ حدیث میں استعمال فرمائے گئے لفظ ''تیمن'' کے معنی ابتداء بالیمین (داہنی جانب سے ابتداء) کے ہیں، گو لغت میں اس کے معنی داہنے ہاتھ سے لینا، برکت اور قسم کھانے کے بھی ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد امام بخاری کا مقصد صرف وضوء میں داہنی جانب سے ابتداء کا ثابت کرنا ہے لیکن یہاں غسل کا مسئلہ بھی اسی کے ساتھ شامل کر دیا جو مقصد میں داخل نہیں ہے، لیکن بخاری کی عادت ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں اگر استدلال میں تنگی نظر آتی ہے، تو ترجمہ کو وسیع کرنے کے لیے ایک اور ایسی چیز ملا دیتے ہیں، جس سے مطلب حاصل کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے، یہاں بھی ابتداء بالیمین کے سلسلہ میں وضو کی احادیث میں امام بخاری کو تنگی نظر آئی، تو وضو کے ساتھ غسل کا مسئلہ بھی شامل کر دیا تا کہ غسل کے باب میں تیامن کے مسئلہ سے جو کہ اپنی جگہ پر مسلم اور ثابت ہے، وضو میں ابتداء بالیمین کا معاملہ صاف ہو جائے، کیونکہ اس مسئلہ میں غسل اور وضوء کا حکم یکساں ہے یعنی جس طرح غسل میں تیامن مستحب ہے، اسی طرح وضو میں بھی مستحب ہے۔

حدیث باب سرکار رسالت مآب ﷺ نے ام عطیہؓ کو حضرت زینبؓ کے غسل کے سلسلہ میں یہ ہدایت فرمائی کہ: ''اِبدَأنَ بمیامنها و مواضع الوضوء منها'' یعنی غسل کا عمل ان کی داہنی جانب اور اعضاء وضوء سے شروع کیا جائے۔

اس ہدایت میں دو باتیں ہیں، داہنی جانبوں سے شروع کریں اور وضو کی جگہوں سے شروع کریں، ان دونوں باتوں پر بیک وقت عمل کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ غسل کی ابتداء اعضاء وضوء سے اس طرح کی جائے کہ پہلے میت کا داہنا ہاتھ دھویا جائے، پھر علی الترتیب وضو کراتے ہوئے جب پیروں تک پہنچیں تو پہلے داہنا پیر دھوئیں، اس کے بعد بایاں پیر پھر اسی طرح باقی بدن کا غسل کیا جائے۔

بخاری کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب غسل میت کے وضو میں بھی داہنی جانب سے شروع کرنا مطلوب ہے، تو پھر نماز کا وہ وضو جو اصل ہے اس میں یہ رعایت بدرجۂ اولیٰ مطلوب و ملحوظ رہنی چاہئے، نیز یہ کہ داہنی جانب سے شروع کرنا اس جانب کی شرافت کی بنا پر ہے، جب یہ شرافت وضوء میت میں ملحوظ ہے تو وضوء حی میں بہ درجۂ اولیٰ اس کا لحاظ رکھنا چاہئے۔

یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ یہاں میت کے غسل کا ذکر ہے اور مقصد زندوں کے وضو اور غسل کے لیے اس کا اثبات،

ہوسکتا ہے کہ زندگی اور موت کے احکام اس سلسلہ میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، لیکن دراصل یہ اشکال بہت سطحی نظر سے پیدا ہوا ہے، کیونکہ غسل میت، زندہ کے غسل کی فرع ہے اور مسلّمہ اصول ہے کہ "الفرع لا یزید علیٰ اصلہٖ" فرع اصل سے آگے نہیں بڑھتی، اس لیے پہلے زندوں کے غسل میں اس کا استحباب ماننا پڑے گا پھر وہیں سے غسل میت میں یہ استحباب منتقل ہوگا، نیز یہ کہ اگر اس کی وجہ برکت اور شرافت ہے تو زندہ مردے کے مقابلہ میں شرافت اور برکت کا زیادہ مستحق ہے (فافہم)

(۱۶۸) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَشْعَثُ بْنُ سُلَیْمٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبِیْ عَنْ مَسْرُوْقٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم یُعْجِبُهُ التَّیَمُّنُ فِیْ تَنَعُّلِهٖ وَتَرَجُّلِهٖ وَطُهُوْرِهٖ وَفِیْ شَانِهٖ كُلِّهٖ. (آئندہ ۴۲۶، ۵۳۸۰، ۵۸۵۴، ۵۹۲۶)

ترجمہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو داہنی جانب سے شروع کرنا، جوتے پہننے، کنگھا کرنے، پاکی حاصل کرنے اور ہر کام میں پسند تھا۔

تشریح حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو داہنی جانب سے شروع کرنا ہر اس چیز میں پسند تھا جس میں شرافت پائی جاتی ہو، چنانچہ جوتا آپ پہلے داہنے پیر میں پہنتے تھے، کنگھا پہلی بار داہنی طرف فرماتے تھے اور یہی صورت طہور اور آپ کے ہر کام میں تھی، ان کے مقابلہ پر جو کام ادنی اور گرے ہوئے سمجھے جاتے، ان میں بائیں ہاتھ کا استعمال فرمایا جاتا، جوتا اول داہنے پیر میں پہنتے اور اتارتے وقت اول بائیں پیر کا جوتا اتارتے، مسجد میں داخل ہوتے وقت اول داہنا پاؤں بڑھاتے اور وہاں سے نکلتے وقت اول بایاں پیر نکالتے اور پھر داہنا۔

یہاں یہ اشکال پیدا ہوسکتا ہے کہ غسل کو وضو کے ساتھ جمع کرنے کی جو وجہ حضرت شیخ الہندؒ سے نقل کی گئی ہے کہ ترجمہ کے ثبوت میں تنگی کے پیش نظر ایک دوسری اسی نوعیت کی چیز شامل کردی تا کہ استدلال میں سہولت ہوجائے، اس حدیث کے ہوتے ہوئے سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ یہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری کے پاس دلیل موجود ہے اور طہور کے لفظ کی وجہ سے یہ روایت داہنی طرف سے وضو شروع کرنے کے اثبات کے لیے کافی نظر آتی ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو اس مختصر راہ کو چھوڑ کر امام بخاری نے طویل مسافت اختیار فرمائی ہے، وجہ یہ ہے کہ تیمن اور طہور کے الفاظ اشتراک معانی اور اجمال کے باعث مقصد کے لیے نص نہیں ہیں۔

تیمن داہنے ہاتھ سے شروع کرنے، برکت حاصل کرنے، قسم کھانے اور داہنے ہاتھ سے لینے کے معنی میں مشترک ہے اور غالباً ان ہی احتمالات کو ختم کرنے کے لیے امام بخاری نے پچھلی روایت میں "ابدان بمیامنها" کی تصریح نقل کی، اسی طرح طہور کا لفظ آیا ہے، اس میں اجمال ہے کہ آیا بدن کی طہارت مراد ہے یا کپڑے کی؟ پھر غسل مراد ہے یا وضو وغیرہ؟ ان وجوہ کی بناء پر چونکہ بات واضح نہیں ہوتی تھی اس لیے امام بخاری نے اس روایت کو دوسرا درجہ دیا اور پہلی روایت کی وجہ سے ترجمہ میں ایک اور چیز شامل فرمائی تا کہ ترجمہ آسانی سے ثابت ہوسکے۔ واللہ اعلم

[۳۲] بَابُ الْتِمَاسِ الْوَضُوْءِ اِذَا حَانَتِ الصَّلٰوۃُ

وَقَالَتْ عَائِشَۃُ حَضَرَتِ الصُّبْحُ فَالْتُمِسَ الْمَاءُ فَلَمْ یُوْجَدْ فَنَزَلَ التَّیَمُّمُ

(۱۶۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِکٌ عَنْ اِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِاللّٰہِ بْنِ اَبِی طَلْحَۃَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ اَنَّہٗ قَالَ رَاَیْتُ النَّبِیَّ ﷺ وَحَانَتْ صَلٰوۃُ الْعَصْرِ فَالْتَمَسَ النَّاسُ الْوَضُوْءَ فَلَمْ یَجِدُوْا فَاُتِیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ بِوَضُوْءٍ فَوَضَعَ رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ فِیْ ذٰلِکَ الْاِنَاءِ یَدَہٗ وَاَمَرَ النَّاسَ اَنْ یَّتَوَضَّأُوْا مِنْہُ قَالَ فَرَاَیْتُ الْمَاءَ یَنْبُعُ مِنْ تَحْتِ اَصَابِعِہٖ حَتّٰی تَوَضَّأُوْا مِنْ عِنْدِ آخِرِ ھِمْ. (آئندہ: ۱۹۵، ۲۰۰، ۳۵۷۲، ۳۵۷۳، ۳۵۷۴، ۳۵۷۵)

ترجمہ باب، نماز کا وقت آنے پر وضو کے لیے پانی تلاش کرنا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: صبح کی نماز کا وقت ہوا، پانی تلاش کیا گیا مگر نہ ملا تو تیمم کا حکم آیا۔ حضرت انسؓ بن مالک سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا جب کہ عصر کی نماز کا وقت ہو رہا تھا، لوگوں نے وضوء کے لیے پانی تلاش کیا تو انھیں نہیں ملا، رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں وضو کے لیے پانی لایا گیا تو آپ نے اپنا ہاتھ اس برتن میں رکھ دیا اور لوگوں کو اس پانی سے وضو کرنے کا حکم دیا، انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آپ کی انگلیوں کے نیچے سے پانی ابل رہا تھا حتی کہ شروع سے آخر تک سب نے وضو کر لیا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ وضو کے لیے پانی کی تلاش اس وقت ضروری ہوگی، جب نماز کا وقت آ جائے، اس سے پہلے تلاش کا مکلف نہیں، اگر کوئی شخص پہلے سے پانی کا انتظام نہیں کرتا اور وقت آنے پر تلاش کے بعد پانی دستیاب نہیں ہوتا تو وہ بلا تکلف تیمم سے نماز پڑھ سکتا ہے، اور اس بناء پر کہ اس نے قبل از وقت پانی کا انتظام کیوں نہیں کیا؟ اس کو ملامت نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے وقت سے پہلے نماز ہی واجب نہیں ہے، تو پانی کی تلاش کو کس طرح ضروری قرار دیا جائے، قرآن کریم میں ارشاد ہے: "اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا الآیۃ" جب نماز کے لیے کھڑے ہو تو طہارت حاصل کرو، طہارت کا یہ فریضہ نماز کا وقت آنے پر عائد ہوتا ہے، اس لیے پانی کی تلاش بھی وقت آنے پر ہی ضروری ہوگی، یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص سفر میں جانے سے پہلے یا پانی کے نہ ملنے کے خوف سے اس کا انتظام رکھے، تو یہ انتظام یقیناً قابل تعریف ہے، لیکن اس کا مکلف نہیں کہا جا سکتا، حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ وضو ایک الگ فریضہ ہے اور پانی کی جستجو ایک الگ اور مستقل چیز ہے، امام شافعی اس کے بھی وجوب کے قائل ہیں، لیکن امام بخاری اس کا وقت متعین کر رہے ہیں کہ نماز کا وقت آنے کے بعد جستجو لازم ہوگی، اس سے پہلے نہیں۔

"قالت عائشۃؓ الخ" یہ اس سفر کا واقعہ ہے کہ جس میں حضرت عائشہ ساتھ تھیں اور ان کا ہار گم ہو گیا تھا، ہار کی تلاش میں دیر ہوگئی، نماز کا وقت آ گیا اور چونکہ ہار کو تلاش کرنے کی غرض سے اس منزل سے پہلے ہی ٹھہرنا پڑ گیا تھا جہاں پانی ملنے کی توقع تھی، پانی نہ ملنے کے سبب پریشانی ہوئی، تو آیت تیمم کا نزول ہوا، ترجمہ اس طرح ثابت ہے کہ پانی کی

تلاش نماز کے وقت کے بعد کی گئی اور نہ ملنے پر آپ کی طرف سے کوئی ملامت نہیں کی گئی، معلوم ہوا کہ پہلے سے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں۔

حدیث باب حضرت انسؓ بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ عصر کا وقت ہوگیا، صحابہ نے پانی تلاش کیا مگر نہ ملا، تھوڑا سا پانی سرکار دوعالم ﷺ کی خدمت میں پیش کیا گیا، صحابہؓ پریشان ہیں کہ وضو کس طرح کیا جائے، اس پریشانی کے عالم میں آپ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ نہیں فرمایا کہ تم نے پہلے سے پانی کا انتظام کیوں نہیں کیا، بلکہ کسی ملامت اور تنبیہ کے بغیر دست مبارک پانی میں ڈال دیا، آپ کی انگشت ہائے مبارک سے پانی کے چشمے پھوٹنے شروع ہوگئے، تمام صحابۂ کرام نے وضو کرلیا اور کچھ پانی باقی بھی بچ گیا، صحابۂ کرام کی تعداد تقریباً اسّی (۸۰) تھی۔

ایک اشکال اور حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حدیث باب کا تعلق باب معجزات سے ہے اور بخاری اس کو باب التماس الماء کے تحت پیش کررہے ہیں، باب معجزات سے پر اس سلسلہ میں یہ استدلال بے جوڑ معلوم ہوتا ہے، بعض حضرات اس کو اچھا نہیں سمجھتے، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اس اشکال کا جواب ارشاد فرماتے ہوئے کہا کہ درحقیقت بخاری نے اس حدیث کو یہاں پیش فرما کر دقتِ نظر کا ثبوت دیا ہے اور ایک اہم مسئلہ پر تنبیہ بھی فرمائی ہے۔

بے شک پانی کی تلاش اسی وقت ضروری ہوگی جب وقت آجائے گا اور اگر اس وقت پانی نہ ملے تو تیمّم کی اجازت دی جائے گی، لیکن تلاش کے بعد پانی نہ ملنے کی صورت کیا ہے؟ وہ صورت اس حدیث سے متعین ہورہی ہے، اور وہ یہ کہ پانی نہ ملنے کے معنی یہ نہیں کہ تم نے تلاش کرلیا اور نہ مل سکا تو تیمّم کرلیا، بلکہ پانی نہ ملنے کے معنی یہ ہیں کہ پانی ملنے کی معتاد اور غیر معتاد تمام صورتیں ختم ہوجائیں، اگر کسی غیر معتاد طریقہ پر بھی پانی ملنے کا امکان ہے تو جب تک یہ صورت ختم نہ ہوجائے تیمّم کرنا درست نہیں ہے۔

دیکھئے حدیث باب میں یہی چیز ہے، حضرات صحابہؓ نے صرف ظاہر پر مدار نہیں رکھا، انھیں معلوم تھا کہ پانی کی مقدار کم ہے اور وہ صرف پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے ہی کافی ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ کہیں پانی نہیں ہے، موقعہ تھا کہ تیمّم کرلیتے لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، بلکہ سرکار نبوی میں حاضر ہوکر عرض کیا، آپ نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی پریشانی کو محسوس فرمایا اور بطور اعجاز اس تھوڑے پانی سے بہت سا پانی مہیا فرمادیا اور صحابہ نے وضو سے نماز ادا کی، بخاری کا مطلب یہ ہے کہ جب تک ظاہری اور غیر ظاہری اسباب ختم نہ ہوجائیں اور ہر طرف سے مایوسی نہ ہوجائے اس وقت تک تیمّم نہ کرنا چاہئے، مثلاً یہ کہ قافلہ میں کوئی مقبول خدا بندہ ہے، یا امکان ہے کہ کوئی ہم ہی میں سے ہو، ایسی صورت میں اگر یہ علم بھی ہوجائے کہ ایک میل تک پانی نہیں ہے تو فوراً تیمّم نہیں کرلینا چاہئے، بلکہ دیکھنا چاہئے ممکن ہے کہ وہ خلاف عادت کسی طریقہ پر انتظام کرسکے۔

حاصل یہ ہے کہ جب تک پانی کا نہ ملنا پورے طور پر محقق نہ ہوجائے اور معتاد وغیر معتاد تمام طریقوں سے مایوسی نہ ہو، اس وقت تک تیمّم کی طرف نہ جانا چاہئے، حضرتؒ کی یہ بات آب زر سے لکھنے کے قابل ہے۔

[۳۳] بَابُ الْمَاءِ الَّذِیْ یُغْسَلُ بِهٖ شَعْرُ الْاِنْسَانِ.

وَكَانَ عَطَاءٌ لَایَرٰی بِهٖ بَأساً اَنْ یُتَّخَذَ مِنْهَا الْخُیُوْطُ وَالْحِبَالُ. وَسُوْرِ الْكِلَابِ وَمَمَرِّهَا فِیْ الْمَسْجِدِ. وَقَالَ الزُّهْرِیُّ اِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِیْ اِنَاءٍ لَیْسَ لَهٗ وَضُوْءٌ غَیْرُهٗ یَتَوَضَّأُ بِهٖ. وَقَالَ سُفْیَانُ هٰذَا الْفِقْهُ بِعَیْنِهٖ لِقَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَیَمَّمُوْا (النساء۴۳) وَهٰذَا مَاءٌ وَفِیْ النَّفْسِ مِنْهُ شَیْءٌ یَتَوَضَّأُ بِهٖ وَیَتَیَمَّمُ.

ترجمہ باب، اس پانی کے بیان میں جس سے انسان کے بال دھوئے گئے ہوں، عطاء انسان کے بالوں سے دھاگے اور رسیاں بنانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اور بیان میں کتوں کے جھوٹے پانی کے اور ان کے مسجد میں آنے جانے کے۔ اور زہری نے کہا جب کتا برتن میں منھ ڈال دے اور اس شخص کے پاس اس کے علاوہ کوئی پانی نہ ہوتو وہ اسی سے وضو کرلے، سفیان نے کہا بعینہ یہی بات باری تعالی کے ارشاد" فلم تجدو اماءً فتیمموا " (تم پانی نہ پاؤ تو تیمّم کرلو) سے سمجھ میں آتی ہے اور کتے کا جھوٹا بھی پانی ہی ہے، لیکن اس سے دل میں کچھ شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لیے اس پانی سے وضو بھی کرے اور تیمّم بھی کرلے۔

مقصد ترجمہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان وضو کرتا ہے تو سر یا ڈاڑھی کا بال ٹوٹ کر پانی میں گرجاتا ہے، سوال یہ ہے کہ جس پانی میں یہ بال گر گیا ہے وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اس مسئلہ کا مدار اس پر ہے کہ انسانی بال بدن سے الگ ہونے کے بعد طہارت پر قائم رہتے ہیں یا ناپاک ہوجاتے ہیں؟ اگر ناپاک ہوجاتے ہیں تو ان کے گرنے سے پانی یقیناً ناپاک ہوجائے گا اور اگر ناپاک نہیں ہوتے تو پانی میں ان کے گرنے سے نجاست نہیں آئے گی۔

حضرت امام شافعیؒ سے ایک مستند روایت میں منقول ہے کہ انسان کے بال جسم سے الگ ہوکر ناپاک ہوجاتے ہیں، احناف کے یہاں انسان بلکہ خنزیر کے علاوہ ہر جانور کے بال زندہ ہو یا مردہ پاک ہیں اور جسم سے الگ ہوکر بھی پاک ہی رہتے ہیں۔

امام بخاریؒ انسان کے بالوں کے بارے میں احناف کی موافقت فرما رہے ہیں کہ اس پانی کا کیا حکم ہے جس میں انسان کے بال دھوئے گئے ہوں؟ حکم بتلاتے ہیں کہ" کان عطاء الخ" یعنی اس میں کچھ مضائقہ نہیں سمجھتے تھے کہ بالوں سے دھاگے اور رسیاں بٹی جائیں، ظاہر ہے کہ بال خشک چیز ہے، جب تک اس کو تر نہ کیا جائے اس وقت تک نہ رسی بٹی جاسکتی ہے نہ دھاگہ، نیز صرف تر کرنا ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ کافی عرصے اسے بٹا بھی جاتا ہے، معلوم ہوا کہ بالوں سے تیار کئے ہوئے دھاگے اور رسیاں ناپاک نہیں، اصل مسئلہ میں ہمارا عطاء سے اتفاق ہے کہ انسان کے بال انفصال کے بعد بھی پاک ہیں، البتہ ہم ان کے استعمال کی اجازت نہیں دیتے اور عطاء استعمال کو بھی مباح فرماتے ہیں، ہمارے

نزدیک "وَلَقَدْ کَرَّمْنَابَنِیْ آدَمَ" کی بناء پر انسانی جسم کے تمام اجزاء مکرم ومحترم ہیں، خداوند قدوس نے اس کو مکرم قرار دیا ہے، اس لیے ابتذال اور بے حرمتی کی ہر صورت حرام ہوگی، یہ ایک ترجمہ تھا۔

آگے کہتے ہیں کہ "وسور الکلاب الخ" یہاں سے دوسرا ترجمہ شروع ہوتا ہے کہ کتے کا جھوٹا پاک ہے یا ناپاک؟ تیسرا ترجمہ "ممرھا" کے الفاظ سے منعقد فرمایا ہے، اس کا تعلق پہلے ترجمہ سے بھی ہوسکتا ہے اور دوسرے سے بھی، پھر اس کے بعد چوتھا ترجمہ "باب اذا شرب الکلب الخ" کے عنوان سے الگ منعقد کیا ہے۔ علامہ سندھیؒ کی رائے یہی ہے کہ یہ چاروں تراجم الگ الگ ہیں، لیکن امام بخاری نے تین تراجم کو ایک باب کے تحت جمع کردیا ہے اور چوتھے کے لیے مستقل باب کا عنوان اختیار کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ چوتھا ترجمہ باب سابق سے بہت دور جا پڑا تھا۔

بہر کیف اب سوال یہ ہے کہ کتے کا جھوٹا امام بخاری کے نزدیک پاک ہے یا ناپاک؟ علامہ عینیؒ اور بعض دوسرے شراح امام بخاری کو جمہور کے ساتھ رکھنا چاہتے ہیں کہ امام بخاری اس کی نجاست کے قائل ہیں یعنی اگر کتا پانی میں منھ ڈال دے تو پانی ناپاک ہوجائے گا اور برتن کو دھونا ضروری ہوگا، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہوگا کہ بخاری نے یہ بے جوڑ بخیہ کیسے شروع کردی، کیونکہ سور کلب کو ناپاک قرار دینے کی صورت میں نہ تو اس کا "ممر کلاب" سے کوئی جوڑ نظر آتا ہے اور نہ "الماء الذی یُغسل به شعر الإنسان" سے، اگرچہ ہمارے بعض اساتذہ بھی اس سلسلہ میں علامہ عینیؒ کی ہمنوائی کررہے ہیں، مگر ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی ہے۔

البتہ حافظ اور حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک امام بخاری کا رجحان کتے کے جھوٹے کو پاک قرار دینے کی طرف ہے، اس صورت میں یہ چاروں تراجم باہم مربوط ہوجائیں گے، کیونکہ بخاری نے دعوی کیا تھا کہ انسان کے بال جسم سے الگ ہوکر بھی پاک رہتے ہیں پانی میں گرجائیں تو اس سے پانی خراب نہیں ہوتا، بلکہ انسانی بالوں کا مغسول پانی بھی پاک اور قابل استعمال ہے۔

اب امام بخاری ذرا آگے بڑھ کر فرماتے ہیں کہ تم انسان کے بالوں کے بارے میں نجاست کا حکم دے رہے ہو، ہمیں تو آثار سے پتہ چلتا ہے کہ کتے کے بال بلکہ اس کا لعاب بھی ناپاک نہیں ہے، تو پھر انسانی بالوں کو کس طرح ناپاک قرار دیا جائے۔ کتا خبیث جانور ہے، قابل نفرت ہے، یہ جس مکان میں ہو اس میں فرشتہ نہیں آتا، اس کا تو لعاب تک بھی پاک ہو اور انسان جیسی معظم محترم ذات کے بال بدن سے منفصل ہوتے ہی ناپاک ہوجائیں اور پانی میں گرجائیں تو پانی ناپاک ہوجائے، یہ طرفہ تماشہ نہیں تو اور کیا ہے؟

دیکھو عہد نبوی میں کتے مسجد نبوی میں آتے جاتے تھے، روک ٹوک کا کوئی انتظام نہ تھا، نہ کوئی دیوار تھی اور نہ دربان، گرمی میں بھی آتے جاتے تھے اور جاڑوں میں بھی، اور یہ بات معلوم ہے کہ کتا جب موسم گرما میں چلتا ہے تو گرمی سے اس کی زبان باہر نکل آتی ہے، اور اس سے لعاب ٹپکتا رہتا ہے، پھر معلوم ہوا کہ کتا چلتے چلتے کبھی جھرجھری بھی لیتا ہے، اور اس سے اس کے بال بھی گرجاتے ہیں، اب دیکھو مسجد کس قدر قابل احترام جگہ ہے، اور وہ بھی مسجد نبوی! اس میں کتوں کی آمدورفت، کتے کا

لعاب مسجد کے فرش پر گرتا ہے، بال گرتا ہے، بال بھی غیر محسوس طور پر گر جاتے ہیں، لیکن مسجد کے فرش کی صفائی اور اس کے دھونے کا کوئی اہتمام نہیں ہے بلکہ اسی طرح نماز ہو جاتی ہے، اگر لعاب دہن یا بال ناپاک ہوتے تو چہار دیواری بنائی جاتی، روک ٹوک کے لیے دربان بٹھائے جاتے اور اگر یہ سب کچھ نہ تھا تو فرش دھونے یا بالوں کو چننے کی ضرورت تھی، لیکن جب یہ انتظام نہیں تو معلوم ہوا کہ لعاب ناپاک نہیں، جب لعاب ناپاک نہیں تو سؤر اور جھوٹے کی پاکی وناپاکی کا دارومدار لعاب ہی پر ہے، معلوم ہوا کہ سُور کلب ناپاک نہیں ہے۔ پھر جب کتے کا جھوٹا اور اس کے بال ناپاک نہیں ہیں تو پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ انسان جیسے مکرم کا بال گرے اور ناپاک ہو جائے، گویا امام بخاری سور کلب میں امام مالک کے ساتھ ہیں، جیسا کہ انسان کے بال کے سلسلہ میں جمہور ایک طرف ہیں اور شافعی ایک طرف، اسی طرح سور کلب میں امام مالک ایک طرف ہیں اور جمہور دوسری طرف۔

قال الزهری الخ زہری کہتے ہیں کہ اگر کتے نے برتن میں منہ ڈال دیا اور کوئی دوسرا پانی نہیں ہے تو اسی کتے کے جھوٹے پانی سے وضو کر لے، معلوم ہوا کہ زہری کے نزدیک کتے کا لعاب اور اس کا جھوٹا ناپاک نہیں ہے، نیز سفیان نے بھی زہری سے اتفاق کرتے ہوئے بعینہ یہی بات سمجھی، سفیان کا یہ فقہ اور سمجھ باری تعالیٰ کے ارشاد کی وجہ سے ہے " فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّباً " قرآن کریم میں ہے کہ اگر پانی نہ ملے تو تیمّم کر لو، اگر پانی ہے تو وضو کرو "ولم تجدوا ماء" نکرہ تحتِ نفی میں مفید عموم ہوتا ہے اور تخصیص کے لیے دلیل خصوص کی ضرورت ہے اور چونکہ کتے کا جھوٹا پانی بھی تو پانی ہی ہے، اس لیے ایسے پانی کے موجود ہوتے ہوئے تیمّم کی اجازت نہیں دی جا سکتی، لیکن سفیان یہ دلیل پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں " وفی النفس منه شیٔ " دل مطمئن نہیں ہے بلکہ تردد ہے اور معاملہ ہے نماز کا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے وضو کیا جائے اور پھر تیمّم کرے، وضو اس لیے کہ " لم تجدوا ماءً " کا عموم اس کا متقاضی ہے اور تیمّم اس لیے کہ تردد ہے، زہری نے تو سیدھی سادی بات کہی تھی لیکن سفیان کا فقہ عجیب ہے، ان کے یہاں اس سے بحث نہیں کہ پانی ناپاک ہے یا پاک؟ اگر پانی ہے تو تیمّم کی اجازت نہیں، پھر اگر یہ کہیں کہ سور کلب تو پاک ہے تو ابھی یہ مسئلہ طے کہاں ہوا ہے کہ آپ اس پر مسائل نکالنے لگیں، زہری کا معاملہ بھی ذرا احتیاط پر مبنی ہے کہ اگر کوئی پانی نہ ملے تو اس سے وضو کر سکتے ہو۔ کتوں کی آمد ورفت کے سلسلہ میں روایت آگے آرہی ہے۔

(۱۷۰) حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ اِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا اِسْرَائِيلُ عَنْ عَاصِمٍ عَنِ ابْنِ سِيْرِيْنَ قَالَ قُلْتُ لِعَبِيْدَةَ عِنْدَنَا مِنْ شَعَرِ النَّبِيِّ ﷺ اَصَبْنَاهُ مِنْ قِبَلِ اَنَسٍ اَوْمِنْ قِبَلِ اَهْلِ اَنَسٍ فَقَالَ لَاَنْ تَكُوْنَ عِنْدِیْ شَعَرَةٌ مِنْهُ اَحَبَّ اِلَیَّ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيْهَا. (آئندہ: ۱۷۱)

(۱۷۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيْمِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيْدُبْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبَّادٌ عَنِ ابْنِ عَوْنٍ عَنِ ابْنِ سِيْرِيْنَ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ لَمَّا حَلَقَ رَاْسَهُ كَانَ اَبُوْ طَلْحَةَ اَوَّلَ مَنْ اَخَذَ مِنْ شَعْرِهٖ. (گذشتہ: ۱۷۰)

ترجمہ ابن سیرین سے روایت ہے کہ میں نے عبیدہ سے کہا کہ ہمارے پاس نبی کریم علیہ السلام کے بال مبارک ہیں جو ہمیں حضرت انس یا حضرت انس کے اہل کی جانب سے پہونچے ہیں، اس پر عبیدہ نے کہا: اگر میرے پاس ان میں سے ایک بال بھی ہوتا تو مجھے دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہوتا۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ جب سرکار رسالت مآب علیہ السلام نے حلق کرایا تو ابوطلحہ پہلے وہ شخص تھے جنھوں نے آپ کے بال مبارک لیے۔

ترجمہ پر استدلال مسئلہ وہی ہے کہ انسان کے بال بدن سے الگ ہونے کے بعد بھی پاک رہتے ہیں، اگر پانی میں گر جائیں تو کوئی نقصان نہ آوے گا، اس سلسلہ میں امام بخاری حضرت انس کی روایت پیش فرمارہے ہیں، ابن سرین نے کہا کہ ہمارے پاس پیغمبر علیہ السلام کے بالوں کے تبرکات ہیں جو ہمیں حضرت انس کی جانب سے ملے ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ مستند ہیں، یہ نہیں کہ ان پر صرف سرکار کا نام ڈال دیا گیا ہے بلکہ اس کی سند موجود ہے، اور وہ یہ ہے کہ حجۃ الوداع میں جب سرکار رسالت مآب علیہ السلام نے حلق کرایا تو اس وقت ایک طرف کے شعرات مبارک تقسیم کرادیئے اور ایک طرف کے حضرت ابوطلحہ کو دیئے، حضرت ابوطلحہ حضرت انس کے مربی ہیں، کیونکہ کہ انھوں نے حضرت انس کی والدہ سے نکاح کر لیا تھا، پھر محمد بن سیرین کے والد یعنی سیرین حضرت انس کے مولی ہیں، اس لیے یہ مبارک بال منتقل ہوتے ہوئے ان تک پہنچے ہیں، جب ابن سیرین نے یہ بیان کیا تو عبیدہ نے تمنا ظاہر کی کہ واللہ اگر میرے پاس ان بالوں میں سے ایک بال بھی ہوتو میں دنیا و مافیہا کے مقابلہ میں اس کو زیادہ محبوب رکھوں گا، بخاری نے استدلال کیا ہے کہ بال ناپاک نہیں کیونکہ جو چیز تبرک بنائی جاسکتی ہے، وہ ناپاک نہیں ہوتی، انسان کے بال تبرک کے طور پر استعمال ہوتے ہیں تو یہ ان کی طہارت کی دلیل ہے اور جب وہ پاک ہیں تو ان کے پانی میں گرنے سے کوئی خرابی نہ ہوگی یہ استدلال کا خلاصہ ہے۔

لیکن اس استدلال پر یہ اشکال ہے کہ امام بخاری نے انسان کے بالوں کی طہارت پر پیغمبر علیہ السلام کے بالوں سے استدلال کیا ہے اور اس میں معاذ اللہ کسی کو مجال اختلاف نہیں ہوسکتی کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے بال طاہر ہیں، لیکن اشکال یہ ہے کہ جہاں بول و براز بھی طاہر ہو، خون بھی طاہر ہو، وہاں بالوں کی طہارت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟ آپ کے بول و براز کی طہارت کا ذکر ہر صاحب مذہب کے یہاں موجود ہے، ہمارے یہاں بھی ''کبیری'' میں تصریح ہے کہ ''آپ کے فضلات طاہر ہیں وان لم یوکل'' شوافع و موالک کے یہاں بھی اس کی تصریح ہے، روایات سے ثابت ہے کہ حضرت زبیرؓ اور حضرت علیؓ نے آپ کے زخموں کا خون پیا، ابوطیبہ جنھوں نے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے بدن پر پچھنے لگائے تھے، انھوں نے برآمد شدہ خون پی لیا، ام ایمن کا بیان ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے رات کے وقت ضرورۃً برتن میں پیشاب کر کے رکھ لیا، مجھے پیاس لگی میں نے پانی سمجھ کر پی لیا، صبح جب نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ پیشاب رکھا ہے اسے پھینک دو، انھوں نے عرض کیا کہ وہ تو پی لیا، اس پر آپ نے انکار نہیں فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ بول و براز بھی طاہر ہے، پھر جہاں طہارت کا معاملہ اس درجہ کا ہو وہاں بالوں کے بارے میں کسی دوسری صورت کا خیال کرنا بھی جسارت ہے

اور اسی لیے آپ کے بالوں سے عام انسانی بالوں کی طہارت کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، تقریب نا تمام ہے، کیونکہ دعوی عام ہے اور دلیل خاص؛ اس لیے یہ روایت ترجمہ کے لیے مثبت نہیں مانی گئی۔

جواب دینے والوں نے جواب دیا ہے اور بخاری کے مذاق استدلال کے اعتبار سے وہ بالکل درست بھی ہے، یہاں دو باتیں الگ الگ ہیں، ایک بالوں کی طہارت اور ایک ان سے تبرک حاصل کرنا، یہ تو ظاہر ہے کہ تبرک پاک ہی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے، ناپاک چیز تبرک کے قابل نہیں ہو سکتی، اب رہا یہ کہ بالوں کی طہارت پیغمبر علیہ السلام کی خصوصیت ہو سکتی ہے، دوسرے انسانوں کا یہ حکم نہیں ہو سکتا، تو یہ بھی مسلم ہے کہ خصوصیات کے لیے خصوصی دلیل کی ضرورت ہوتی ہے اور یہاں کسی دلیل سے اس بات کا پیغمبر علیہ السلام کے لیے مخصوص ہونا ثابت نہیں، اس لیے بالوں کی طہارت کے لیے یہ دلیل کافی ہے، البتہ تبرک کے بارے میں آپ اور کچھ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اور اس میں بھی یہ صورت ہے کہ آپ کے اس عمل سے ثابت ہوا کہ صالحین کے بالوں سے تبرک حاصل کرنا جائز ہے، یہ دوسری بات ہے کہ اس تبرک کے مراتب ہوں، اصل مرتبہ پیغمبر علیہ السلام ہی کے لیے ہو اور پھر صالحین کے مراتب کے اعتبار سے بھی تفاوت ہو جائے، پھر جب تبرک حاصل کرنا ثابت ہو گیا، تو تبرک کے لیے پاک ہونا ضروری ہے، معلوم ہوا کہ انسان کے بال طاہر ہیں۔

نیز یہ کہ تقسیم کے وقت آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ میرے ہی بالوں کی خصوصیت ہے، حالانکہ یہ تصریح کا موقع تھا، ایک عظیم مجمع تھا جس میں ایسے لوگوں کی کثرت تھی جو پیغمبر علیہ السلام کے ساتھ صحبت نہ رکھنے کی وجہ سے حقیقت حال سے بے خبر تھے، لیکن آپ نے اپنی کوئی خصوصیت بیان نہیں کی، معلوم ہوا کہ اس میں پیغمبر علیہ السلام کی خصوصیت نہیں، بلکہ تمام انسانوں کے بال جسم سے الگ ہو کر پاک ہی رہتے ہیں۔ رہا تبرک کا معاملہ تو مخصوص تبرک تو پیغمبر علیہ السلام کے ساتھ ہی خاص رہے گا لیکن عمومی تبرک میں اور صالحین بھی شریک رہیں گے؛ کیونکہ صالحین کو پیغمبر علیہ السلام کی طرف سے تمام چیزیں منتقل ہوتی ہیں، اس لیے اس سلسلہ کا چلنا ایک طبعی بات ہے، پھر جب تبرک کا حصول جائز ہے تو طہارت خود بخود ثابت ہے، یہ امام بخاری کے استدلال کا خلاصہ ہے۔ واللہ اعلم

[۳۴] بَابٌ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي الْاِنَاءِ

(۱۷۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ اَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْاَعْرَجِ عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ قَالَ اِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي اِنَاءِ اَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعاً۔

ترجمہ | باب، جب کتا برتن میں پی لے...... حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں سے پی لے تو اس برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے۔

بابِ سابق سے ربط | باب سابق میں بیان کیا جا چکا ہے کہ انسان کے بالوں کی طہارت پر امام بخاری نے استدلال کرتے ہوئے سور کلب کے مسئلہ میں امام مالک کی ہمنوائی کی ہے، کہتے ہیں کہ جب

کتے کے لعاب سے جو ایک رقیق اور سیال چیز ہے پانی ملنے سے نجاست نہیں آتی اور جب کتے کے بال مسجد نبوی میں گر سکتے ہیں اور صفائی کا کوئی انتظام نہیں تو انسان کے بال اگر پانی میں گر جائیں تو ان سے پانی میں کس طرح نجاست آ سکتی ہے؟

اس موقعہ پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ کے خیال کے مطابق کتے کا جھوٹا پاک ہے تو پیغمبر علیہ السلام نے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم کیوں فرمایا؟ دھونے کے اس اہتمام اور تاکید کا تقاضہ ہے کہ کتے کے جھوٹے کو ناپاک کہا جائے اور ناپاکی بھی غلیظ ترین، کیونکہ کتا اگر برتن میں پیشاب کر دے یا اس کا پائخانہ برتن کو لگ جائے تو صرف تین بار دھونا کافی ہو جاتا ہے، لیکن اس کے جھوٹے کے بارے میں سات مرتبہ دھونے کی تاکید وارد ہوئی، اس تاکید سے تو اس کی نجاست میں غلظت معلوم ہوتی ہے، اس اشکال کی تردید کے لیے امام بخاری نے "باب اذا شرب الکلب فی الاناء" منعقد فرمایا، اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو مسئلے الگ الگ ہیں، ایک سور کلب کا کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے یا نہیں؟ دوسرا مسئلہ برتن کے دھونے نہ دھونے کا ہے، اس حدیث کا تعلق برتن کے دھونے سے ہے، سور سے بالکل نہیں ہے، برتن کے بارے میں یہ بات وارد ہوئی ہے کہ اس کو سات مرتبہ دھونا ہوگا، اس دھونے کے حکم سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سور ناپاک ہی ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ برتن کا مبالغہ سے دھونا کسی دوسری وجہ[1] سے ہو۔

''مدونہ'' میں ہے کہ امام مالک سے حدیث مرفوع کی وجہ پوچھی گئی تو فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں، البتہ فقہاء مالکیہ نے کہا ہے کہ یہ ایک تعبدی امر ہے جس کا تعلق ظاہری نجاست سے نہیں بلکہ باطنی خباثت سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی صفائی میں مبالغہ سے کام لیا گیا، ورنہ پیشاب اور پائخانہ اور وہ بھی انسان کا جو اغلظ النجاسات میں سے ہے اگر لگ جائے تو تین مرتبہ دھونا کافی ہو اور کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھویا جائے، سات بار کی یہ تاکید بتلاتی ہے کہ بات کوئی اور رہی ہے اور موالک کے قول کے مطابق یہ کسی خصوصیت پر مبنی ہے، یہ خصوصیت تعبدی امر بھی ہو سکتا ہے، کہ چونکہ کتا ان جانوروں میں سے ہے جن کا انسان سے تعلق رہتا ہے، بلکہ یہ مویشی و مکان کی حفاظت اور شکار کے معاملہ کی وجہ سے گھر کی ایک ضرورت بن گیا ہے اور جس طرح اس تعلق کی بنا پر بلی کے معاملہ میں تخفیف سے کام لیا گیا ہے، اسی طرح امام مالک کے نزدیک کتے کا بھی معاملہ ہو، اسی لئے کتا ان کے نزدیک حرام نہیں ہے، بلکہ اس کا کھانا صرف مکروہ تنزیہی ہے اور سور کا تعلق لعاب سے ہوتا ہے، لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے، پھر جس کا گوشت ماکول ہو اس کا سور ناپاک اور حرام قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس امر تعبدی کی بنیاد امر طبی پر ہو یعنی اس غسل کی وجہ یہ ہو کہ کسی طبی نقصان

---

[1] چنانچہ تحقیق سے ثابت ہوا ہے کہ کتے کے لعاب میں جراثیم ہوتے ہیں اور وہ جراثیم پانی سے مخلوط ہو کر برتن سے متعلق ہو جاتے ہیں، پھر تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ وہ جراثیم ایک دو بار کے دھونے سے زائل نہیں ہو جاتے، بلکہ چھ بار تک ان کا وجود خوردبین سے معلوم ہوتا ہے اور ساتویں بار کے بعد وہ ختم ہو جاتے ہیں، چنانچہ امریکہ کا ایک ڈاکٹر اسی حدیث کی بنا پر مسلمان ہوا کہ ہم آج تک تمام وسائل تحقیق کے باوجود جس چیز سے بے خبر تھے، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام آج سے تیرہ سو برس پہلے اس سے مطلع فرما چکے ہیں، گویا آپ کے ارشاد کا حاصل اس کے نزدیک یہی ہے کہ وہ جراثیم جو برتن سے لگ گئے ہیں، سات مرتبہ سے کم دھونے پر ختم نہیں ہوتے۔ ۱۲ (افادات شیخ)

سے بچانا منظور ہو، چنانچہ شریعت میں حلت اور حرمت کے سلسلہ میں بعض امور کی بنیاد طب پر رکھی گئی ہے، بہر کیف کوئی بھی خصوصیت ہو، برتن کا دھونا نجاست اور ناپاکی کی وجہ سے نہیں، چنانچہ خود پانی کا استعمال ان کے یہاں درست ہے، امام بخاریؒ پانی کی طہارت اور برتن کے سات مرتبہ دھونے میں موالک کے ساتھ ہیں، حالانکہ روایت موجود ہے: "فليهرق الماء وليغسل الاناء" چاہئے کہ پانی بہادیں اور برتن دھولیں، سوال یہ ہے کہ اگر پانی پاک اور مباح الاستعمال ہے تو اس کے بہادینے کا حکم کیوں دیا جارہا ہے؟ اور اگر اس میں طبی نقصان ہے تو اس سے شرعی حکم پر کیا اثر پڑتا ہے؟ بہت سے طبی نقصان شرعی احکام پر اثر انداز نہیں ہوتے۔

احناف کا مسلک

ہمارا مسلک یہ ہے کہ سور کلب ناپاک ہے اور تین مرتبہ دھونا برتن کی طہارت کے لیے کافی ہے، البتہ مزید نظافت کی خاطر سات مرتبہ کا عمل بہتر اور مستحب ہے، طحاوی میں ابو ہریرہؓ کا فتوی بہ سند صحیح ثلاثاً کا موجود ہے، لیکن کہا یہ جاتا ہے کہ یہ فتوی راوی کی رائے کا حکم رکھتا ہے اور اگر راوی کی رائے نص کے خلاف ہو تو اعتبار روایت کا ہوگا، رائے کا نہ ہوگا " العبرة بما روىٰ لا بما رأىٰ " یعنی اعتبار اس کی روایت کا ہے رائے کا نہیں ہے، پھر اس کی تائید میں حضرت ابو ہریرہؓ ہی کا سات مرتبہ دھونے کا فتوی نقل کرتے ہیں، یہ دونوں فتوے حضرت ابو ہریرہؓ کے ہیں، کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ ابو ہریرہؓ بھی ثلاث کو ضروری سمجھتے ہوں اور سات بار کا فتوی احتیاط کی بناء پر دیا گیا ہو، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرۃ "فَلْيَغْسِلْهُ سبعاً" کے راوی ہیں اور یہ معلوم ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کو بھولا نہیں کرتے، اس لیے جب انھوں نے تین بار دھونے کا فتوی دیا تھا تو وہ حدیث بھول نہیں گئے تھے، اس لیے حضرت ابو ہریرہؓ یا تو سات مرتبہ کی روایت کو منسوخ مانتے ہیں، یا ان کے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے کہ کافی تو تین ہی مرتبہ کا دھونا ہے جس طرح دوسری نجاسات کا حکم ہے، لیکن چونکہ پیغمبر علیہ السلام نے سات مرتبہ دھونے کے لیے بھی فرمایا ہے، اس لیے احتیاطاً سات مرتبہ دھولینا مناسب ہوگا، اس تفصیل کے مطابق دونوں روایتیں جمع ہوگئیں، ورنہ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابو ہریرہ نے سات مرتبہ کی روایت کو جان بوجھ کر چھوڑا اور اس کے خلاف تین مرتبہ کا فتوی دیا تو ان کی عدالت پر حرف آئے گا اور نتیجہ میں شریعت کے بہت سے احکام سے دست بردار ہونا پڑے گا، اسی لیے ہم نے تین سے زائد مرتبہ دھونے کو استحباب پر اور تین کو وجوب پر محمول کیا ہے، اور جب خود حضرت ابو ہریرہؓ نے بھی یہی فیصلہ فرمایا ہے اور ابن عدی نے کامل میں بروایت علی بن الحسین الکرابیسی حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کو مرفوعاً بھی نقل فرمایا ہے، تو پھر اس فتوے کی صحت میں کیا کلام ہوسکتا ہے؟

اگر اور کچھ بھی نہ ہو تو کیا حضرت ابو ہریرہؓ کا فہم جو کہ خود اس حدیث کے راوی ہیں اور ثلاث (تین بار) کا فتوی دے کر اس حقیقت کا اظہار فرما رہے ہیں کہ ان سات مرتبہ میں قدر ضروری صرف تین مرتبہ کا غسل ہے اور باقی چار مرتبہ کے غسل کی بنا احتیاط پر ہے جسے، استحباب کا درجہ دیا جاسکتا ہے، تو کیا اس قاعدے کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ روایت میں راوی

کے فہم کو دوسرے حضرات کے فہم پر ترجیح ہوا کرتی ہے، یہاں اس کا لحاظ مناسب نہ ہوگا؟

غرض کتے کے جھوٹے برتن کے دھونے کے معاملے میں ایک طرف یہ قیاس صحیح کہ تمام نجاسات میں تین تین مرتبہ کا دھونا کافی ہوتا ہے، پھر صاحب روایت کا فہم اور فتویٰ، پھر مرفوع حدیث میں اس کی تائید مزید یہ تمام باتیں اس کا باعث ہوئیں کہ حضرت امام ابوحنیفہ بھی " فليغسله سبعاً " میں تین بار کو ضروری قرار دیں اور "سبعاً" (سات بار) کو استحباب پر محمول فرمادیں، چنانچہ تحریر الاصول کی شرح تقریر میں و بری خود امام ابوحنیفہ سے اس کے ناقل ہیں اور فقہاء احناف نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔

(۱۷۳) حَدَّثَنا اِسْحٰقُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَانِ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبِيْ عَنْ صَالِحٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّ رَجُلاً رَأىٰ كَلْباً يَاْكُلُ الثَّرىٰ مِنَ الْعَطَشِ فَاَخَذَ الرَّجُلُ خُفَّهٗ فَجَعَلَ يَغْرِفُ لَهٗ بِهٖ حَتّٰى اَرْوَاهُ فَشَكَرَ اللّٰهُ لَهٗ فَاَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ. (آئندہ: ۲۳۶۳، ۲۴۶۶، ۶۰۰۹)

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ سرکار رسالت مآب ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کتے کو دیکھا جو شدت پیاس کی وجہ سے کنویں کی نم مٹی چاٹ رہا تھا، چنانچہ اس شخص نے اپنا موزہ لیا اور اس میں پانی بھر بھر کر اسے دینے لگا حتی کہ اس نے کتے کو سیراب کر دیا، پس اللہ تعالیٰ نے اس کے عمل کی قدر فرمائی اور اسے جنت میں جگہ دی۔

سور کلب کی طہارت پر استدلال درمیان میں دفع دخل مقدر کے طور پر برتن کو سات مرتبہ دھونے کا مسئلہ بیان فرمانے کے بعد امام بخاریؒ اصلی مقصد سور کلب کی طہارت کی طرف عود فرماتے ہیں اور اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت ابو ہریرہ کی روایت کو استدلال میں پیش فرمایا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا بیان ہے کہ ایک شخص نے کتے کو دیکھا کہ پیاس کی شدت سے کنویں کے قریب پڑی ہوئی مٹی کو جو نمناک تھی چاٹ رہا ہے، یہ بھی پیاسے تھے اور پانی پینے کے لیے کنویں میں اترے تھے، جب باہر آئے تو دیکھا کہ کتے کی بھی وہی حالت ہے جو خود ان کی تھی، اس لیے پھر کنویں میں اترے اور موزے میں پانی بھرا اور اسے دانتوں میں پکڑ کر باہر لائے اور اسے پانی پلایا، جب دو تین بار میں کتا شکم سیر ہوگیا تو عمل موقوف کیا۔ اس حدیث کو نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ امام بخاری سور کلب کو طاہر قرار دینے والوں کی جانب سے ایک استدلال پیش کر دیں، استدلال یہ ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے اور اس میں یہ کہیں نہیں ہے کہ موزہ سے پانی پلانے کے بعد اس شخص نے موزہ دھویا ہو، ظاہر ہے کہ موزہ میں پانی پینے سے کتے کا لعاب پانی کے ساتھ مخلوط ہو کر موزے سے لگتا رہا تو اس کا یہ فعل ملامت کے قابل تھا کہ اس نے اپنے پاک موزے کو اس طرح ناپاک کر لیا اور وہ بھی ایک خبیث جانور کی خاطر مگر اس کے برعکس اس کا یہ فعل بارگاہ الٰہی میں قابل قدر ٹھہرا اور جنت عطا فرمادی۔

بعض روایات میں رجل کی جگہ زانیہ عورت کی تصریح ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس عمل کی وجہ سے خداوند قدوس نے اس عورت کے تمام گناہوں کو معاف کیا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ عمل نہایت مبارک اور مستحسن تھا، سور کلب کی طہارت پر استدلال کے یہ دو طریقے ہو سکتے ہیں۔

لیکن ہم حیران ہیں کہ اس واقعہ کا، کتے کی طہارت ونجاست سے کیا تعلق ہے؟ اب خواہ یہ استدلال خود موالک نے پیش کیا ہو یا امام بخاریؒ نے ان کی طرف سے وکالت کرتے ہوئے یہ دلیل دی ہو، اس حدیث کا تعلق تو زیادہ سے زیادہ شفقت علی الخلق کے معاملہ سے ہوسکتا ہے، جب اس شخص نے یہ دیکھا کہ کتا تڑپ رہا ہے اور اس نے محسوس کیا کہ اب سے چند ساعت پہلے جس مصیبت میں میں مبتلا تھا کتے پر بھی وہی کیفیت ہے، رحم پیدا ہوا اور اس نے موزے کی پرواہ کئے بغیر کہ یہ پاک رہے گا یا ناپاک ہو جائے گا، کنویں سے پانی نکال کر پلایا، اس واقعہ سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس شخص میں مخلوق پر رحم کرنے کا کس قدر جذبہ تھا۔ جو شخص کتے کے ساتھ رحم کا یہ معاملہ کرسکتا ہے جس کے اثر سے رحمت کا فرشتہ بھاگتا ہے، تو انسانوں کے ساتھ رحم کے سلسلہ میں اس شخص کا کیا عالم ہوگا؟ اور حدیث قدسی میں ہے: ”الراحمون یرحمهم الرحمٰن ارحموا من فی الارض یرحمکم من فی السَّماءِ“ رحم کرنے والوں پر رحمان رحم فرماتا ہے، تم زمین والوں پر رحم کرو، وہ ذات جو آسمان میں ہے تم پر رحم کرے گی۔

باری تعالیٰ کا یہ ایک وعدہ ہے اور معلوم ہے کہ جزاء عمل کی جنس سے ہوتی ہے: ”هل جزاء الاحسان الا الاحسان“ احسان کا بدلہ احسان ہی ہے، تم نے پیاسے کتے کی گرمی کو فرو کیا، خداوند رحمٰن نے دوزخ کی آگ اور گرمی سے تمہیں آزاد کر دیا، اس سے بحث نہیں کہ موزہ پاک ہی رہا یا ناپاک ہو گیا، لیکن اگر آپ کو اصرار ہی ہے تو سوال یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں ہے کہ اس شخص نے موزے ہی سے پانی پلایا، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ پانی موزے میں لے کر کسی گڈھے وغیرہ میں ڈال دیا ہو، اس نے پی لیا ہو، یا موزے کا پانی الگ سے اس کے منہ میں پہنچا تا رہا ہو، منہ ڈالنے کی نوبت نہ آئی ہو، پھر اگر موزے ہی میں پلایا تو اس میں یہ کہاں لکھا ہے کہ اس نے بغیر دھوئے اسے استعمال بھی کیا، یہ اچھی منطق ہے کہ آپ عدم ذکر سے ذکر عدم پر استدلال کر رہے ہیں، پھر اگر آپ کی خاطر یہ بھی تسلیم کرلیں تو امم سابقہ میں ایک شخص کا یہ جزئی عمل کیا اس قابل ہوسکتا ہے کہ اس کو طہارت ونجاست کے باب میں قول فیصل کی حیثیت دی جائے؟ ”لاحول ولا قوة الا بالله“۔ زیادہ سے زیادہ اس واقعہ سے نکلتا ہے کہ شفقت علی الخلق مغفرت کا سامان ہے۔ (واللہ اعلم)

(۱۷۴) وَقَالَ اَحْمَدُ بْنُ شَبِيْبٍ حَدَّثَنَا اَبِیْ عَنْ يُوْنُسَ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ حَمْزَةُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كَانَتِ الْكِلَابُ تُقْبِلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَلَمْ يَكُوْنُوْا يَرُشُّوْنَ شَيْئاً مِّنْ ذٰلِكَ.

ترجمہ حمزہ بن عبداللہ اپنے والد حضرت عبداللہؓ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اکرم علیہ کے زمانے میں کتے مسجد نبوی میں آتے جاتے تھے، لیکن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس وجہ سے پانی وغیرہ نہیں چھڑکتے تھے۔

سور کلب کی طہارت پر دوسرا استدلال امام بخاریؒ دوسری دلیل پیش کر رہے ہیں کہ عہد نبوی میں کتے بے تکلف مسجد میں آتے جاتے تھے، روک تھام کا کوئی انتظام نہیں کیا گیا تھا، یعنی کوئی پہرہ دار نہیں تھا، حد یہ کہ مسجد کی سطح زمین کی سطح سے بلند نہ تھی اور نہ ان سب چیزوں کے باوجود پانی وغیرہ چھڑکنے کا انتظام تھا۔

استدلال کی بنیاد ان چیزوں پر ہے کہ گرمی میں کتا عام طور پر زبان نکال کر چلتا ہے ''اِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ اَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ'' اس کی خصوصیت بتلائی گئی ہے، اس لیے کتا جہاں سے گزرے گا اور جہاں اس کی آمد ورفت رہے گی وہاں اس کے لعاب دہن کا گرنا عین ممکن ہے، پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ چلتے چلتے کسی عارض کی بنا پر وہ جھرجھری لیتا ہے، مثلاً نیلے رنگ کی مکھی لپٹ کر اس کو سخت بے چین کر دیتی ہے، اس حالت میں بال بھی گر جاتا ہے، ان حالات کے باوجود مسجد میں روک تھام کا انتظام نہ ہونا اور مسجد میں لعاب گرنے کی جگہ پانی وغیرہ چھڑکنے کا اہتمام نہ کرنا، اس کا پتہ دیتا ہے کہ کتے کا لعاب نجس نہیں اور نہ اس کے بال ہی ناپاک ہیں، لیکن یہ دلیل نہایت کمزور ہے کیونکہ اس کی بنیاد محض خیال ہے، نہ مشاہدہ ہے اور نہ واقعہ کی حکایت ہے۔

مسجد کی سطح سطح زمین کے برابر تھی اور روک تھام کے لیے کوئی انتظام نہ تھا، لہذا یہ خیال کر لیا گیا کہ کتے مسجد میں آتے جاتے ہوں گے، لعاب بھی گرتا ہوگا اور بال بھی ٹوٹ کر گرتے ہوں گے، احکام شرعیہ میں اس قسم کے توہمات اور خیالات کا اعتبار نہیں، پھر اگر کسی نے کتے کو آتے جاتے دیکھا بھی ہو تو کیا اس نے لعاب کا ٹپکنا یا بالوں کا گرنا بھی دیکھا ہے، محض آنے جانے سے تو گرنا لازم نہیں آتا، پھر اگر یہ لازم نہیں ہے تو کیا کتا نجس العین ہے کہ اس کے محض اقبال وادبار (آنے اور جانے) کی بنا پر مسجد کا دھونا ضروری ہو، غرض یہاں نہ تو مشاہدہ ہی ہے اور نہ خبر صادق تو پھر اسے استدلالی کیفیت دینے کے کیا معنی؟ توہم نجاست پر نجاست کا حکم تماشا نہیں تو اور کیا ہے؟ سڑک پر بچے گیند کھیلتے ہیں، پھر وہ کبھی نالی میں گرتی ہے، نالی کبھی خشک ہوتی ہے اور کبھی تر، وہ گیند کنویں میں گر جائے تو کیا محض اس بنا پر کہ وہ نالی میں بھی گر جایا کرتی ہے، یہ حکم لگانا صحیح ہوگا کہ کنواں ناپاک ہو گیا، جب کہ کوئی شخص یہ نہیں بتاتا کہ یہ گیند نالی میں گر کر بھیگ گئی تھی اور ہم نے دیکھا ہے کہ اسی حالت میں بچے کنویں میں اینٹیں پھینک دیتے ہیں، ممکن ہے کہ وہ اینٹ ناپاک ہو مگر کوئی عاقل یہ فتویٰ نہیں دے سکتا کہ کنواں ناپاک ہو گیا۔

ایک سفر میں عمرو بن العاص اور عمر بن الخطاب ساتھ ہیں، حوض پر پہنچ کر عمرو بن العاص دریافت کرتے ہیں کہ اس حوض پر درندے تو نہیں آتے، حضرت عمر نے فرمایا'' صاحب الحوض! لا تخبرنا'' ہمیں یہ بات نہ بتلاؤ، حضرت عمر

کا مقصد یہ تھا کہ خواہ مخواہ کرید کر پانی کو ناقابل استعمال بنانا چاہتے ہو اس کی کیا ضرورت ہے؟ معلوم ہوا کہ نجاست کے سلسلہ میں اپنا مشاہدہ ہونا یا مشاہدہ کا منقول ہونا ضروری ہے، اور اگر یہ بھی مان لیں کہ کتے آتے جاتے تھے اور لعاب بھی ٹپکتا تھا، پھر اس پر پانی بھی نہ بہایا جاتا تھا، مگر کیا زمین کی طہارت اسی میں منحصر ہے کہ اس کو دھویا جائے؟ تو کیا خشک ہو کر زوال اثر کے بعد زمین پاک نہیں ہو سکتی، ہمیں پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد معلوم ہے کہ:"طهارة الارض يبسها" (رواہ ابوداؤد) یعنی ناپاک زمین خشک ہو کر پاک ہو جاتی ہے، لہذا لعاب دہن گرا، ناپاک ہوگئی، سوکھ گئی پاک ہوگئی، رش یا غسل کی ضرورت ہی نہیں ہے، اچھا اور سنیئے ابوداؤد کی حدیث میں تو بول کا بھی ذکر ہے اور کتے کی عادت بھی ہے کہ جہاں سے گزرتا ہے وہاں ہر اونچی جگہ پر ٹانگ اٹھا کر پیشاب بھی کر دیتا ہے، اب تنہا لعاب دہن اور بالوں ہی کی بات نہیں رہ جاتی ہے، حضرت ابن عمرؓ ہی سے منقول ہے:" كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذالك" ہم پوچھتے ہیں کہ لعاب دہن کو تو آپ نے پاک کہہ دیا، لیکن کیا آپ اس روایت کی بناء پر اس کے پیشاب کو بھی پاک کہیں گے؟

ظاہر ہے کہ اسے پاک نہیں کہہ سکتے، اس لیے یا تو یہی کہیں گے کہ یہ لوگوں کا خیال ہے کہ کتے آتے جاتے تھے، اس لیے ان کے بال بھی گرتے ہوں گے، لعاب بھی ٹپکتا ہوگا، پیشاب بھی کرتے ہوں گے اور خیالی باتوں پر کسی پاک چیز کو ناپاک نہیں کہا جا سکتا، یا یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین کی طہارت کا دھونے پر انحصار نہیں ہے، بلکہ وہ خشک ہونے پر بھی پاک ہو جاتی ہے، نیز خود ابوداؤد میں اس حدیث کو "باب طهور الارض اذا يبست" کے ذیل میں نکالا گیا ہے۔ واللہ اعلم

(۱۷۵) حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ ابْنِ اَبِي السَّفَرِ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ اِذَا اَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ فَقَتَلَ فَكُلْ وَاِذَا أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ فَاِنَّمَا اَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ قُلْتُ اُرْسِلُ كَلْبِيْ فَاَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا اٰخَرَ قَالَ فَلَا تَأْكُلْ فَاِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى كَلْبٍ اٰخَرَ.

(آئندہ: ۲۰۵۴، ۵۴۷۵، ۵۴۷۶، ۵۴۷۷، ۵۴۸۳، ۵۴۸۴، ۵۴۸۵، ۵۴۸۶، ۵۴۸۷، ۷۳۹۷)

ترجمہ عدی بن حاتم سے روایت ہے کہ میں نے سرکار رسالت مآب ﷺ سے پوچھا، آپ نے فرمایا، جب تم اپنے تعلیم یافتہ کتے کو شکار پر چھوڑ دو اور وہ اسے قتل کر دے تو کھالو اور اگر وہ خود کھائے تو تم اسے نہ کھاؤ، کیونکہ اس نے خود اپنے لیے شکار کیا ہے، میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا بھیجتا ہوں، پھر اس کے ساتھ ایک دوسرے کتے کو بھی پاتا ہوں؟ آپ نے فرمایا کہ ایسے شکار کو نہ کھاؤ اس لیے کہ تم نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی اور دوسرے پر نہیں پڑھی۔

تیسرا استدلال اور جواب عدی بن حاتم نے سرکار رسالت مآب ﷺ سے سوال کیا کہ میں شکاری ہوں اور کتے سے بھی شکار کرتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ تم بسم اللہ کر کے اپنے کتے کو شکار پر

لپکادو، اگر کتا شکار کر کے اسے تمہارے لیے روک رکھتا ہے تو اسے کھالو تمہارے لیے حلال ہے، لیکن اگر کتا خیانت کرے اور خود کھانا شروع کر دے تو سمجھ لو کہ اس نے تمہارے لیے شکار نہیں کیا، بلکہ اپنے لیے کیا ہے اس لیے وہ تمہارے لیے حلال نہیں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ تعلیم یافتہ کتا جس کے معلَّم (تعلیم یافتہ) ہونے کی یہ تین نشانیاں ہیں کہ شکار دیکھ کر اس پر از خود نہ لپکے، بلکہ مالک کے پہنچنے کا انتظار کرے، جب مالک چھوڑے فوراً لپک جائے اور اگر مالک راستے میں سے، یا شکار پکڑنے کے بعد واپس بلائے تو فوراً واپس آ جائے اور شکار پکڑ کر اس میں منھ نہ ڈالے، جب تین مرتبہ اس کا تجربہ ہو جائے تو وہ کتا تعلیم یافتہ سمجھا جائے گا ایسا کتا جب بسم اللہ پڑھ کر شکار پر چھوڑا گیا ہو اور اس نے شکار کو قتل کر دیا ہو، تو وہ شکار بحق مالک مذبوح اور حلال ہے، جس طرح بسم اللہ، اللہ اکبر کہہ کر جانور کے گلے پر چھری چلانے سے جانور ذبح ہو کر حلال ہو جاتا ہے اور یہ اختیاری ذکاۃ کی صورت ہے، اسی طرح سے شریعت نے تعلیم یافتہ کتے کے کیلے کو ضرورت کی وجہ سے چھری کی حیثیت دی ہے کہ بسم اللہ کے بعد اس کا عمل قتل اس کے شکار کو مذبوح بنا دیتا ہے، اور یہ صورت اضطراری ذکاۃ کی ہے۔

اسی لیے اگر اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی لگ جائے تو چونکہ اس دوسرے کتے پر بسم اللہ نہیں پڑھی گئی ہے، اس لیے وہ شکار حلال نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ قاتل صید دوسرا کتا ہو ان کا کتا نہ ہو، اگر چہ حملہ دونوں نے کیا ہو اور زخم بھی دونوں نے لگائے ہوں، پھر بھی یہ احتمال ہے کہ وہ زخم جس سے جانور ہلاک ہوا ہو وہ دوسرے کتے کے زخم کا نتیجہ ہو، لہٰذا احتیاطاً اس کو حرام ہی قرار دیا گیا، مسئلہ ختم ہو گیا۔

مالکیہ یا جو بھی اس معاملہ میں ان کا ہمنوا ہو کہ لعاب کلب ناپاک نہیں، اس کو بھی استدلال میں پیش فرماتے ہیں یعنی جب کتے کا شکار حلال ہے تو ظاہر ہے کہ کیلے کے راستے سے اس کا لعاب شکار کے اجزاء لحمیہ میں داخل ہوگا، اگر لعاب کلب ناپاک ہو تو کم از کم شکار کا وہ حصہ جس میں اس کا یہ ناپاک لعاب داخل ہو چکا ہے اور رطوبات لحمیہ میں جذب ہو چکا ہے ناپاک ہونا چاہیے، پھر اس تقدیر پر لازم تھا کہ یا تو اس شکار کی اجازت نہ ہوتی یا کم از کم اس حصہ کے دھونے کا حکم دیا جاتا جہاں اس کے کیلے لگے ہوں مگر ایسا نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ لعاب کلب نجس نہیں۔ یہ استدلال جس درجہ سقیم ہے ظاہر ہے، کیونکہ حدیث میں شکار کی حلت و حرمت سے بحث کی گئی ہے، عدی بن حاتم سوال کرتے ہیں کہ میں شکاری ہوں، تیر سے بھی شکار کرتا ہوں اور کتے کے ذریعے بھی آپ نے فرمایا کہ فلاں قسم کا کتا اگر فلاں شرائط کے ساتھ شکار کرے تو اس کا شکار تمہارے لیے حلال ہے، اب آگے یہ معنی سمجھ لینا سراسر زیادتی بلکہ نادانی ہے کہ جسم کے جس حصہ پر اس کے دانت لگے ہوئے ہیں وہ حصہ بھی بغیر دھوئے ماکول ہے، رہی یہ بات کہ اس میں دھونے کا حکم نہیں ہے، تو عرض یہ ہے کہ اس میں خون کے دھونے یا آلائش کے صاف کرنے کا بھی ذکر نہیں اور نہ ان چیزوں کے ذکر کی ضرورت تھی، کیونکہ کھانے کا جو طریقہ ہے وہ معلوم ہے کہ مسلّم شکار نہیں کھایا جاتا، بلکہ آلائش صاف کی جاتی ہے خون دھویا جاتا ہے، آنکھیں نکالی جاتی ہیں وغیرہ وغیرہ، وہاں عدم ذکر کی آڑ نہیں لی جاتی، پھر یہاں عدم ذکر سے کس طرح سمجھ لیا گیا ہے کہ وہ حصہ بغیر دھوئے ماکول

ہے، کیونکہ لعاب ناپاک نہیں؟ یہ نری خوش فہمی ہے اور کچھ نہیں، اسماعیلی کہتے ہیں کہ اصل مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ کلب معلم کا شکار حلال ہے، لعاب کی نجاست یا نجاست کی نفی زائد بات ہے، اور جیسے کتے کے دانت سے پہنچے ہوئے زخم سے نکلنے والے خون کو دھونے کا حکم پہلے سے معلوم تھا، اسی طرح کتے کے لعابِ دہن کا پاک ہونا بھی اس کو پہلے سے معلوم تھا اسلئے اسکے بیان کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

[۳۴] بَابُ مَنْ لَّمْ يَرَ الْوُضُوْءَ اِلَّا مِنَ الْمَخْرَجَيْنِ الْقُبُلِ وَ الدُّبُر

لِقَوْلِهٖ تَعَالٰی اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ. (المائدہ:٦) وَقَالَ عَطَاءٌ فِيْمَنْ يَّخْرُجُ مِنْ دُبُرِهٖ الدُّوْدُ اَوْمِنْ ذَكَرِهٖ الْقَمْلَةُ يُعِيْدُ الْوُضُوْءَ. وَقَالَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ اِذَا ضَحِكَ فِي الصَّلٰوةِ اَعَادَ الصَّلٰوةَ وَلَمْ يُعِدِ الْوُضُوْءَ. قَالَ الْحَسَنُ اِنْ اَخَذَمِنْ شَعْرِهٖ اَوْ اَظْفَارِهٖ اَوْ خَلَعَ خُفَّيْهِ فَلَا وُضُوْءَ عَلَيْهِ. وَقَالَ اَبُوْهُرَيْرَةَ لَا وُضُوْءَ اِلَّا مِنْ حَدَثٍ. وَيُذْكَرُ عَنْ جَابِرٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ فِيْ غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ فَرُمِيَ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَنَزَفَهُ الدَّمُ فَرَكَعَ وَسَجَدَ وَمَضٰى فِيْ صَلَاتِهٖ. وَقَالَ الْحَسَنُ مَازَالَ الْمُسْلِمُوْنَ يُصَلُّوْنَ فِيْ جِرَاحَاتِهِمْ. وَقَالَ طَاؤسٌ وَمُحَمَّدُبْنُ عَلِيٍّ وَعَطَاءٌ وَاَهْلُ الْحِجَازِ لَيْسَ فِي الدَّمِ وُضُوْءٌ. وَعَصَرَ ابْنُ عُمَرَ بَثْرَةً فَخَرَجَ مِنْهَا الدَّمُ فَلَمْ يَتَوَضَّأْ. وَبَزَقَ ابْنُ اَبِيْ اَوْ فٰى دَمًا فَمَضٰى فِيْ صَلَاتِهٖ. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَوَالْحَسَنُ فِيْمَنِ احْتَجَمَ لَيْسَ عَلَيْهِ اِلَّا غَسْلُ مَحَاجِمِهٖ.

ترجمہ اب جولوگ مخرجین یعنی قبل اور دبر کے علاوہ کسی اور چیز کو ناقض وضو نہیں مانتے؛ کیونکہ باری تعالی کا ارشاد ہے: "اَوْ جَاءَ اَحَدٌمِنْكُمْ مِّنَ الغَائِطِ" (یا یہ کہ تم میں سے کوئی شخص قضاء حاجت کر کے آئے) عطاء اس شخص کے بارے میں جس کی مقعد سے کیڑا یا ذکر سے جوں کے برابر چیز نکلے کہتے ہیں کہ وہ وضو لوٹائے، جابر بن عبداللہؓ کہتے ہیں کہ جب کوئی نماز میں ہنسے تو صرف نماز کا اعادہ کرے وضو کا نہیں، حسن نے کہا کہ اگر کسی شخص نے اپنے بال اور ناخن کاٹے یا موزے اتارے تو اس پر وضو نہیں ہے، ابو ہریرہؓ نے کہا کہ وضو، حدث کے علاوہ کسی اور چیز سے واجب نہیں ہوتا اور حضرت جابر سے منقول ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ غزوۂ ذات الرقاع میں تھے کہ ایک صحابی کے تیر مارا گیا اور زخم سے خون جاری ہوا انھوں نے رکوع سجدہ کیا اور نماز کو جاری رکھا۔ حسن نے کہا کہ مسلمان ہمیشہ اپنے زخموں ہی میں نماز پڑھتے رہے طاؤس، محمد بن علی، عطاء اور اہل حجاز کہتے ہیں کہ خون میں وضو نہیں ہے، ابن عمرؓ نے پھنسی کو دبایا اور اس سے خون نکلا، لیکن انھوں نے وضو نہیں کیا، ابن ابی اوفی نے خون تھوکا اور نماز پڑھتے رہے، ابن عمر اور حسن اس شخص کے بارے میں جس نے پچھنے لگوائے ہوں، کہتے ہیں کہ اس شخص پر صرف پچھنے کے مقامات کا دھونا ہے اور کچھ نہیں۔

شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد اس باب میں امام بخاریؒ نواقض وضو کا بیان فرما رہے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ ترجمہ دو جز سے مرکب ہے، ایک جزء ایجابی ہے اور دوسرا سلبی، جزو ایجابی یہ ہے: "کل ماخرج

من السبیلین فھو ناقض للوضوء معتادا کان أو غیر معتاد قلیلاً کان او کثیراً "، یعنی سبیلین سے جو چیز نکلتی ہے، وہ ناقض ہے وہ خواہ معتاد اور طبعی طریقے پر نکلے یا غیر معتاد طریقے پر، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ ایسے ہی جزء سلبی یہ ہوگا: " عدم وجوب الوضوء من غیر ماخرج "یعنی ماخرج من السبیلین کے غیر سے وضو لازم نہیں۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ امام بخاری نواقض وضو کے سلسلہ میں نہ پورے طور پر شوافع سے متفق ہیں، نہ بہمہ وجوہ مالکیہ کے ہم نوا ہیں اور نہ کلی طور پر احناف ہی کے مخالف ہیں، بلکہ اس سلسلہ میں خود امام بخاری کی مستقل رائے ہے، وہ کہتے ہیں: قے، نکسیر، خون، پیپ، مس مرأۃ، مس ذکر، ناقض وضو نہیں ہیں، تو شروع کی چار چیزوں میں وہ احناف کے مخالف ہیں اور مس مرأۃ اور مس ذکر میں شوافع کے مخالف ہوگئے، کیونکہ امام بخاری کے نزدیک نواقض سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں منحصر ہیں، دودہ من الدبر اور قملہ من الذکر مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں ہیں، بخاری ان کو ناقض قرار دیتے ہیں۔

ترجمہ میں حافظ ابن حجرؒ کا تصرف

جب امام بخاریؒ نے نواقض کو ماخرج من السبیلین میں منحصر مان لیا تو حافظ کو فکر ہوئی اور انھوں نے ترجمہ کو شوافع کی موافقت میں کرنے کی کوشش کی اور کہا کہ بدن سے نکلنے والی چیزوں میں جو چیزیں ناقض قرار دی گئی ہیں وہ صرف سبیلین سے متعلق ہیں، یعنی یہاں بحث صرف ان نواقض سے ہے جو بدن سے خارج ہوں، رہے وہ نواقض جن میں کوئی چیز خارج نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ بغیر خروج ہی کے ناقض ہیں جیسے: مس مرأۃ اور مس ذکر تو وہ دا . ہ بحث سے خارج ہیں، اس طرح حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاری کو شوافع کے ساتھ ملانا چاہا ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ اس تدبیر سے وہ مس ذکر اور مس مرأۃ کے مسئلہ کو بچا کر لے گئے ہیں، لیکن انھیں سمجھ لینا چاہئے کہ بخاری اس طرح ان کا ساتھ نہیں دیں گے۔

یہ حافظ کا خیال ہے، ورنہ بخاری نے تو "لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ" کی تفسیر بھی "جَامَعْتُمُ النِّسَاءَ" کے ساتھ کی ہے، جس سے مس مرأۃ کے مسئلہ میں بخاری کی رائے صاف ظاہر ہو رہی ہے، کہ یہ ناقض وضو نہیں، نیز بہ سلسلۂ نواقضِ وضو، نہ مس مرأۃ پر کوئی ترجمہ رکھا نہ مس ذکر پر، اس سے صاف ظاہر ہے کہ بخاری ان دونوں کو نواقض وضو میں شمار نہیں کرتے ہیں، اس لیے وہ بات اپنی جگہ پر قائم ہے کہ اس سلسلہ میں امام بخاری کی ایک مستقل رائے ہے، وہ احناف، موالک اور شوافع میں سے کلی طور پر کسی کے ساتھ متفق نہیں ہیں اور یہ کہ انھوں نے اپنے مسلک پر آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے۔

تقریر استدلال اور علامہ سندھیؒ کا ارشاد

امام بخاریؒ نے اپنے مدعا پر "أَوْجَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ" سے استدلال کیا ہے، علامہ سندھیؒ نے استدلال کی تقریر اس طرح کی ہے کہ آیت کریمہ میں تیمم کے سلسلہ میں جن اسباب کا ذکر ہے وہ دو قسم کے ہیں، ایک غسل کے موجبات ہیں اور دوسرے وضو کے، یعنی حدث اصغر اور اکبر دونوں کا ذکر ہے، حدث اکبر کے سلسلہ میں " لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ " فرمایا گیا ہے، یہ " جامعتم

النساء" کے معنی میں ہے اور بطور کنایہ یہ جماع مع الانزال اور جماع بدون انزال دونوں سے عام اور دونوں پر شامل ہے، بلکہ احتلام کو بھی کہ وہ بھی جماع سے متعلق ہے، تو جس طرح موجبات حدث اکبر کے سلسلہ میں یہ آیت جامع اور اس کی تمام صورتوں پر حاوی ہے، اسی طرح موجبات وضو کے سلسلہ میں آیت کریمہ " اَوْجَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ " میں بھی ایسی جامعیت کا ہونا لازم ہوا جو تمام موجبات وضو پر حاوی اور مشتمل ہو، اب اگر اس کو ظاہری معنی پر رکھیں تو آیت صرف ایک صورت کو بیان کرے گی کہ قضاء حاجت کر کے آؤ تو وضو کرلو، پانی نہ ملے تو تیمّم کرلو، رہی اور صورتیں تو قرآن کریم ان کے بارے میں خاموش رہے گا، بلکہ خلاف مقصود کا موہم ہوگا، اس لیے " او جاء احد الخ " کے وہ معنی جو تمام نواقض کو شامل ہوں یہ ہیں کہ یہ ماخرج من السبیلین سے کنایہ ہو یعنی اگر " ما خرج من السبیلین " کے علاوہ بھی کچھ اور نواقض ہوں تو یہ آیت ان کا حکم بتانے سے قاصر رہے گی، لہذا معلوم ہوا کہ نواقض وضو صرف وہی چیزیں ہیں جو سبیلین سے متعلق ہوں، ان کے علاوہ اور کوئی چیز ناقض وضو نہیں۔

یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ ترجمہ ایجابی اور سلبی دو جزؤں سے مرکب ہے، آیت کریمہ، قول عطاء اور ابو ہریرہؓ کے علاوہ جملہ آثار کا تعلق اسی جز سلبی سے ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آثار کی تشریح اور بحث سے قبل ایک ضروری بات ذکر کردی جائے، جو ائمہ کے اس اختلاف کے سلسلہ میں اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

''بدایۃ المجتہد'' میں ابن رُشد مالکی نے بدن سے باہر آنے والی نجاستوں میں حضرات ائمہ کرام کے درمیان ان کے ناقض وضو ہونے یا نہ ہونے کے متعلق جو اختلاف ہوا ہے اس کی بنیاد کیا ہے؟ اور اس بارے میں حضرات ائمہ کرام کے نظریات کیا ہیں؟ اس کو بیان کیا ہے۔

ان کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ بدن سے نکلنے والی ناپاکی سے تین احوال متعلق ہیں، نجاست خارجہ، محل خروج اور صفت خروج، گویا نجاست باہر آئی، کہاں سے باہر آئی اور کس حالت میں باہر آئی؟ اس بدن سے خارج ہونے والی نجاست کو تین طرح دیکھا جاسکتا ہے، کوئی نفس خروج کو دیکھتا ہے، اس سے قطع نظر کہ وہ کہاں سے خارج ہو رہی ہے اور کس طرح خارج ہو رہی ہے، ان حضرات کی نظر میں نجاست کا بدن سے خارج ہونا بدن کی طہارت کو زائل کر دیتا ہے، یہ مسلک امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور امام احمد کا ہے۔ کوئی خروج کے ساتھ محل خروج کی بھی رعایت کرتا ہے، یعنی وہ نجاست سبیلین (یعنی مخرج بول و براز) سے خارج ہونی چاہیے تب نقض وضو کا باعث ہوگی ورنہ نہیں، یہ مذہب امام شافعی اور ان کے موافقین کا ہے، ان کے نزدیک سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز خواہ اس کا خروج معتاد ہو یا غیر معتاد، وہ خروج بحالت صحت ہو یا بحالت مرض، مرض مثلاً کیڑا، سنگریزہ، خون، بلغم سب کے سب ناقض وضو ہوں گے، اسی طرح خارج من السبیلین کے علاوہ دوسری چیزیں جیسے قے، نکسیر، بدن کے کسی حصہ کا خون وغیرہ ناقض نہیں، مالکیہ میں محمد بن عبدالحکم کا مسلک بھی یہی ہے، یہ دو جماعتیں ہوئیں، تیسری جماعت خارج، مخرج اور صفت خروج تینوں کا اعتبار کرتی ہے، یہ جماعت کہتی ہے

معذرت

یہ صفحہ موجود نہ ہو سکا۔

ناپاک چیز کا خارج ہونا ضروری ہے اور یہاں کوئی بھی ناپاک چیز جسم سے خارج نہیں ہو رہی ہے، پھر یہ وضو ٹوٹنے کا حکم کیا معنی رکھتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ اگر قہقہہ مطلقاً ناقض وضو ہوتا تو نماز سے باہر بھی وضو ختم ہو جانا چاہئے تھا، کیونکہ نواقض میں داخل صلوۃ اور خارج صلوۃ کا فرق نہیں ہوتا اور ہم داخل صلوۃ میں تو قہقہہ کو ناقض مانتے ہیں خارج صلوۃ میں نہیں مانتے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانا حد درجہ کی گستاخی اور بے باکی کی دلیل ہے، باری تعالی سے مناجات کے لیے کھڑا ہوا ہے اور قہقہہ لگا رہا ہے، تو نماز تو جاتی ہی رہنی چاہئے لیکن تعزیراً وضو کے ٹوٹنے کا حکم دیا گیا، یہ گستاخی کی سزا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس کا فی الجملہ تدارک بھی ہے کہ وضو سے سیئات کا کفارہ بھی ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ نماز میں قہقہہ لگانے والے کا وضو بحق صلوۃ ختم ہو جاتا ہے، بحق مس مصحف اور بحق تلاوت وغیرہ ختم نہیں ہوتا، لہذا اس وضو سے قرآن کریم چھونے کی اجازت ہے، چنانچہ بحر الرائق میں اس کو تعزیر اور سزا پر محمول قرار دیا گیا ہے، حضرت جابر کی یہ روایت ایک معنی کے اعتبار سے احناف کے موافق ہے۔

حسنؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کے بعد ناخن ترشوائے، سر کے بال اتارے یا موزہ اتار دیا تو وضو باطل نہیں ہوا، اس ارشاد کا تعلق بھی ترجمہ کے جزو سلبی سے ہے، کیونکہ اس میں سبیلین سے کوئی چیز نہیں نکلی۔ مجاہد، حماد اور حکم بن عیینہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں وضو لازم ہوگا، اسی طرح اگر موزے اتار دئے تو وضو نہیں ٹوٹا، البتہ پیر دھونے پڑیں گے، اس بارے میں امام شافعی کا مذہب بھی یہی ہے کیونکہ وہ موزہ جو سرایت حدث سے مانع تھا اتار دیا گیا اور حدث پیروں پر آ گیا اور چونکہ احناف کے یہاں ترتیب وموالات ضروری نہیں ہے، اس لیے صرف پیروں کا دھولینا کافی ہے، امام مالک چوں کہ موالات کے قائل ہیں اس لیے اگر فوراً ہی پیر دھولئے تو وضو باقی رہے گا اور اگر وقفہ ہو گیا تو دوبارہ وضو کرنا ہوگا۔

وقال ابو هريرة لا وضوء الخ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ وضو صرف حدث سے واجب ہوتا ہے، آگے روایت میں آتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہ نے حدث کی تفسیر ''ضرطہ'' سے کی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز بھی جنس ضرطہ سے ہو وہ ناقض وضو ہے اور وہ جنس ما خرج من السبیلین ہے یعنی سبیلین سے جو چیز بھی نکلے وہ ریح آواز کے ساتھ یا بغیر آواز کے سب ناقض وضو ہیں۔ اس اثر کا تعلق ترجمہ کے جزء ایجابی سے ہے۔

کیا خون ناقض وضو ہے؟

ويذكر عن جابر الخ یہ غزوۂ ذات الرقاع کا واقعہ ہے جس کا تعلق ۵ھ کے واقعات سے ہے، اس غزوہ میں ایک سردار کی عورت مسلمان کے ہاتھ سے قتل ہوگئی، اس شخص نے قسم کھائی کہ جب تک انتقام نہ لوں گا چین سے نہ بیٹھوں گا، ادھر پیغمبر علیہ السلام نے غزوہ سے واپسی پر جب کسی مقام پر منزل کی تو آپ نے احتیاطاً دو شخصوں کو جس میں ایک انصاری اور دوسرے مہاجرین میں سے تھے، ہدایت فرمائی کہ تم درۂ کوہ پر جا کر حفاظت کرنا، کہیں دشمن غفلت پا کر اس طرف سے حملہ نہ کر دے۔

اُسیدؓ بن حضیر مہاجر اور عباد بن بشیر انصاریؓ اس خدمت پر مامور ہوئے اور دونوں درۂ کوہ پر چڑھ گئے اور آپس میں

معذرت

یہ صفحہ موجود نہ ہوسکا۔

الدماء" جب مہاجری نے دیکھا کہ انصاری لہولہان ہے، ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ انصاری کے کپڑے اور ان کا بدن پوری طرح لہولہان اور خون آلودہ ہو چکے تھے، علاوہ بریں ہوسکتا ہے کہ انصاری کو مسئلہ معلوم نہ ہو اور لاعلمی کی بنا پر انھوں نے عمل جاری رکھا ہو، کیونکہ ایک اتفاقی صورت پیدا ہوگئی تھی، انھوں نے عمل جاری رکھا ہو اور خیال کیا ہو کہ بعد میں مسئلہ معلوم کرلیا جائے گا، پھر اس میں یہ معلوم نہیں کہ اس واقعہ کو پیغمبر علیہ السلام کے سامنے ذکر بھی کیا گیا یا نہیں، نیز اگر ذکر بھی آیا ہو تو ممکن ہے کہ آپ نے انکار فرمایا ہو، پھر یہ خیال کرنا کہ آپ انکار فرماتے تو ضرور منقول ہوتا درست نہیں ہے کیونکہ راوی کا مقصد صرف واقعہ کی حکایت کرنا ہے، اس کے مقصد میں یہ داخل نہیں ہے کہ واقعہ کی حکایت کرتے وقت فقہی مسائل کا لحاظ رکھتے ہوئے تعبیر اختیار کرے، کیونکہ یہ چیز واقعہ سے خارج ہے، پھر اگر کہیں آپ کی جانب سے انصاری کے اس عمل کی تصویب بھی منقول ہو تو اس کے دو معنی ہیں: ایک تو یہی معنی کہ خون ناقض نہیں نماز ہوگئی اور دوسرے یہ معنی بھی قرین قیاس ہیں کہ آپ نے انصاری صحابی کے اس عمل کی تصویب فرمائی ہو، یعنی تیر پر تیر کھانے کے باوجود تمہارا عمل جاری رکھنا قابل تعریف بات ہے، جیسا کہ ایک صحابی نے جماعت کی حرص میں صف سے پیچھے ہی رکوع کرلیا اور پھر اسی حالت میں آگے بڑھ کر صف میں شامل ہو گئے، پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا کہ تم نے جو کچھ بھی کیا وہ نیت کے بخیر ہونے کی وجہ سے محمود ہے، کیونکہ تمہاری نیت میں جماعت حاصل کرنے کی حرص شامل تھی، لیکن یہ کام ٹھکانے کا نہیں ہے اس لیے آئندہ نہ کرنا "زادك الله حرصًا ولا تعُدْ" اللہ تعالی اس حرص میں ترقی دے لیکن آئندہ ایسا نہ کرنا، اس وقت ان کے حسن نیت کو سراہا گیا اور ان کے عمل کو باقی رکھا گیا لیکن آئندہ کے لیے منع فرمادیا، انصاری کے معاملہ میں بھی اگر پیغمبر علیہ السلام سے تصویب وتقریر منقول ہو تو اس میں بھی احتمال ہے، کیونکہ حالات الگ الگ ہیں اور ہر حال کے مطابق احکام بھی الگ الگ ہوتے ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد حضرتؒ نے فرمایا کہ حالات الگ الگ دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک اضطراری اور دوسرے اختیاری، اختیار کے احکام اضطرار سے بالکل جدا ہوتے ہیں، اضطرار میں غلبۂ شوق بھی بعض مرتبہ شامل ہوجاتا ہے، جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ عمل جاری رکھا جائے، انصاری چونکہ لذتِ مناجات میں مشغول تھے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ نماز کی حالت میں انھیں اس قدر استغراقی کیفیت ہو کہ خون کے نکلنے اور خون سے کپڑوں کے آلودہ ہونے کا احساس نہ ہوا ہو، جیسا کہ حضرت علیؓ کے پیر میں تیر لگ گیا، نکالتے ہیں تو تکلیف ہوتی ہے، فرمایا کہ نماز میں نکال لیا جائے، جب نماز میں کھڑے ہوئے تو آسانی سے تیر کھینچ لیا گیا، حضرت علی کو اس کے نکالنے کا احساس تک نہیں ہوا، معلوم ہوا کہ جس شخص کو حضوری کا یہ درجہ حاصل ہو اس سے بعید نہیں کہ اس کی نظر ان چیزوں پر نہ پڑے۔ دشمن نے تیر مارا، انہیں یہ تو احساس ہوا کہ کوئی چیز ہے، اٹھا کر الگ کردیا لیکن حضوری اس قدر تھی کی انہیں خون نکلنے اور کپڑوں کے ناپاک ہونے کا احساس نہیں ہوا اور اسی لیے انھوں نے عمل جاری رکھا، خود فرماتے ہیں "کنت فی سورة لم احب ان اقطعها" ایک ایسی سورت شروع کی ہوئی تھی کہ اسے قطع کرنے کو جی نہیں چاہا، غایت شوق میں لذت

مناجات کی اس غیر اختیاری کیفیت کے باوجود اس واقعہ سے یہ استدلال کرنا کہ خون ان کی نظر میں ناقض وضو نہیں تھا درست نہیں ہے۔ حضرتؒ نے اس واقعہ کی یہ توجیہ بیان فرمائی تھی۔

علامہ کشمیری کا جواب

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے انصاری نے یہ تو سمجھا کہ وضو بھی گیا اور نماز بھی گئی، لیکن کیا عجب ہے کہ شہادت اسی راستہ میں مل جائے، اس لیے صورت صلوۃ کو باقی رکھنا چاہیے، روایات میں آتا ہے: "تموتون كما تحيون وتبعثون كما تموتون" موت زندگی کے احوال کے مناسب آئے گی، اور قیامت میں اسی حالت پر اٹھوگے جس پر موت آئی تھی، اس چیز کو سامنے رکھتے ہوئے ہوسکتا ہے کہ انصاری نے موقعہ کو غنیمت سمجھا کہ غزوہ میں تو شہادت مل نہ سکی تھی، اب مفت میں شہادت کا سامان ہو رہا ہے، ایک تو نماز کی حالت ہے جو محمود ہے، دوسرے تیر لگ رہے ہیں، جو شہادت کا سبب بن سکتے ہیں، انھوں نے سمجھا کہ اگر اسی حال میں شہادت مل جائے تو کتنا بہتر ہے، جیسا کہ ایک صحابی نے جب کہ ان کی پشت پر نیزہ مار کر آر پار نکال دیا گیا تھا اور خون بہہ رہا تھا تو انھوں نے وہ خون لے کر چہرہ پر مل لیا اور کہا "فزت ورب الكعبة" رب کعبہ کی قسم میں کامیاب ہوگیا، ظاہر ہے کہ ان کے چہرے پر خون ملنے کا مقصد اس کے سواء کیا ہوسکتا ہے کہ قیامت میں بعث ونشر کے وقت جب ان کا شمار زمرۂ شہداء میں ہو تو زخم کے دہانوں کے ساتھ چہرہ بھی خون آلود ہو، شہادت کے خون کے بارے میں آتا ہے "اللون لون الدم والريح ريح المسك" چہرے پر خون مل کر وہ باطنی سرخروئی کے ساتھ ظاہری سرخروئی بھی حاصل کرنا چاہتے تھے، صحابۂ کرام جس طرح پیغمبر علیہ السلام کے ارشاد کے معنی پر عمل کرتے تھے اسی طرح وہ صورت کو بھی باقی رکھنے کی کوشش کرتے تھے، ایک صحابی وفات کے وقت کہتے ہیں کہ میرے کپڑے بدل دو، سپید لباس پہنا دو، کیونکہ پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جس لباس میں موت آئے گی اسی لباس میں بعث ہوگا، یہاں لباس سے عمل مراد ہے، مگر صحابی نے دونوں پر عمل کیا، لباس عمل پر تو عمل تھا ہی لیکن ظاہری معنی کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا، چنانچہ کپڑے بدل لیے اور اس ہی لباس میں انتقال فرمایا، اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ انصاری نے تیر لگنے سے جب خون نکلتا دیکھا تو سمجھ لیا کہ نماز تو ختم ہوگئی، لیکن میرے لیے گنجائش ہے کہ اس عمل کو باقی رکھ کر خدا کی بارگاہ میں عظیم درجہ حاصل کرلوں، اس لیے صورت کو باقی رکھنا چاہتے ہیں کہ موت اسی حالت میں آجائے تو بہتر ہے۔

ابقاء صورت شرعاً مطلوب ہے

شریعت کے نزدیک بھی بعض مقامات پر صورت کا باقی رکھنا مطلوب ہے، مثلاً کسی شخص نے وقوف عرفہ سے قبل کسی عمل کے ذریعہ اپنے حج کو فاسد کردیا، تمام حضرات کے نزدیک حج فاسد ہونے کے بعد اس کی قضاء لازم آئے گی، لیکن اس کی قطعاً اجازت نہ دی جائے گی کہ ایسا شخص محذورات احرام کا بے تکلف ارتکاب کرے، بلکہ شرعی حکم یہ ہے کہ آئندہ سال قضا لازم ہے، لیکن اس وقت احرام کی حرمت ضروری ہے، محرم جیسے افعال کرے، اس کا ثواب ملے گا۔ یا جیسے رمضان کا چاند ہوگیا اور کسی بستی والوں کو اس کا علم نہ ہوسکا، کسی نے روزے کی نیت نہیں کی، بعد میں شہادت گذر گئی، مسئلہ یہ ہے کہ اگر زوال سے پہلے رمضان ہونے کا علم ہوگیا، تو روزے کی

نیت کرے اور اگر زوال کے بعد ایسا ہوا ہے تو کھلے بندوں کھانے پینے اور عورت سے صحبت کرنے کی اجازت نہیں، بلکہ روزے داروں کی طرح رہو، ثواب ملے گا، یعنی عمل کا وقت تو گزر گیا ہے، لیکن صورت عمل کا باقی رکھنا منظور ہے۔ اسی طرح کوئی شخص رمضان میں اثناء نہار میں بالغ ہوا یا حائضہ اسی وقت پاک ہوئی یا کوئی کافر مسلمان ہوا تو ان سب کے لیے یہی حکم ہے کہ کھانے کی اجازت نہیں ہے، اسی کے ذیل میں حنفیہ نے یہ چیز بھی رکھی ہے کہ حائضہ حالت حیض میں نماز نہیں پڑھ سکتی لیکن عادت برقرار رکھنے کے لیے یہ شکل مناسب ہے کہ وہ نماز کے وقت مصلے پر دوزانو بیٹھ جایا کرے، ان تمام صورتوں میں صرف صورت کا باقی رکھنا منظور ہے، معلوم ہوا کہ شریعت نے بہت سے مواقع پر صورت کا اعتبار کیا ہے۔

حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ نماز کے برابر جاری رکھنے سے انصاری کا مقصد صورت اور ہیئت نماز کا باقی رکھنا تھا اور بخاری یا شوافع کا استدلال جب درست ہوسکتا ہے کہ ہم اس نماز کو حقیقی نماز قرار دیں، ہم کہتے ہیں کہ یہ تو صرف ابقاء صورت ہے، حقیقۃً نماز ختم ہو چکی ہے۔ (واللہ اعلم)

قال الحسن مازال المسلمون الخ حسن فرماتے ہیں کہ مسلمان اپنے زخموں میں برابر نمازیں پڑھتے رہے ہیں، یہ مسلمانوں کا تعامل نقل کر دیا کہ انھوں نے زخموں کی حالت میں بھی نماز کو نہیں چھوڑا، اس ارشاد سے امام بخاری یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ بدن کے کسی حصہ پر زخم ہو جانے سے جو خون نکلتا ہے، وہ ناقض نہیں، ورنہ مسلمان اسی حالت میں نماز کیوں ادا کرتے؟ جب کہ یہ ایک آدھ کا عمل نہیں بلکہ عام طور پر مسلمانوں کا یہ عمل رہا ہے، لیکن یہ دلیل بھی بے وزن ہے، کیونکہ اس میں صرف یہ ہے کہ زخموں کے ہوتے ہوئے نمازیں ادا کرتے تھے، یہ کہاں ہے کہ زخموں سے خون بہتا ہوتا تھا اور وہ نمازیں پڑھتے تھے، اس میں تو یہ بھی تصریح نہیں ہے کہ زخم کھلے ہوئے تھے یا زخموں پر پٹیاں بندھی رہتی تھیں، بلکہ اس میں تو خون کا ذکر تک نہیں اور نہ زخم کے لیے خون دینا لازم ہے، مان لیجئے زخموں میں خون موجود ہے مگر یہ کون کہتا ہے کہ زخموں کے اندر رہتے ہوئے بھی ناقض وضو ہے، عندالاحناف خون کا زخموں سے باہر بہنا نقض وضوء کی شرط ہے، پھر اس احتمال کے ساتھ کہ زخموں پر پٹی بندھی ہو یا نہ ہو مگر خون زخم سے باہر نہ رہا ہو، اس سے دم کے غیر ناقض وضوء ہونے پر استدلال کرنا اصول استدلال کے خلاف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ معذور کا ہے، معذور کا حکم اور ہے اور غیر معذور کا اور، جب بدن زخمی ہے اور خون نہیں رک رہا ہے، تو وہ معذور ہے اور معذور کے حق میں عذر ناقض وضو نہیں ہوتا، معذور کا حکم یہی ہے، اب شریعت کی نظر میں معذور کون ہے؟ تو حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ عذر کے تین درجے ہیں: ابتدائے عذر، بقاءِ عذر اور انتہائے عذر۔ ابتداءً اس وقت تک معذور نہیں ہوگا جب تک کہ ایک نماز کا پورا وقت عذر میں نہ گھر جائے مثلاً ریاح، سلسل البول، یا استطلاق بطن وغیرہ، اگر ایک وقت پورا اس حال میں گزر جائے کہ مریض کو عذر سے باہر ہو کر فریضۂ وقت ادا کرنے کی مہلت نہ ملے تو شریعت ایسے مریض کو معذور قرار دیتی ہے اور بقاء عذر کے لیے فی وقت کم از کم ایک مرتبہ ایک عذر کا ظہور لازم ہے، جب تک یہ حالت رہے گی شریعت کی نظر میں معذور ہی

سمجھا جاتا رہے گا اور اگر نماز کا ایک پورا وقت ایسا گزر گیا جس میں عذر کا ظہور نہ ہوا تو یہ شخص معذوری سے نکل گیا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ شخص عذر میں کیا کرے؟ آیا پورا وقت گزرنے کا انتظار کرے اور جب عذر متحقق ہو جائے تو قضاء کرے، یا ابتداء ہی میں پڑھ لے، تو بعض حضرات نے لکھا ہے کہ ابتداء ہی میں نماز پڑھ لے، اگر مرض نے مہلت نہ دی تو نماز ہو جائے گی اور اگر صحیح ہو گیا تو نماز واجب الاعادہ ہوگی۔

بہر کیف یہاں تو مقصد صرف یہ ہے کہ حسنؒ معذور کا مسئلہ بیان فرما رہے ہیں، آپ اسے سبیلین و غیر سبیلین کے مسائل میں لے آئے، جس سے اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ مصنف بن ابی شیبہ میں ہشام عن یونس عن الحسنؒ کی سند سے حضرت حسن کا یہ قول موجود ہے: ''انه کان لایری الوضوء من الدم الاما کان سائلاً'' یعنی حسن دم سائل کو ناقض اور دم غیر سائل کو ناقض نہیں مانتے تھے۔

الحاصل بخاری تو حسن کے قول کو اس پر محمول کر رہے ہیں کہ وہ دم غیر سبیلین کا تھا اس لیے ناقض وضو نہیں اور ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ زخموں کا خون دو حال سے خالی نہیں، سائل ہے یا غیر سائل، غیر سائل تو ناقض وضو نہیں اور سائل گو ناقض وضوء ہے مگر بحالت سیلان دم ان کا نماز پڑھنا اس بنا پر درست ہے کہ وہ شریعت کی نظر میں معذور ہیں اور معذور کی حالت عذر میں نماز صحیح ہوتی ہے، اب ناظرین خود فیصلہ کریں کہ ہر دو تخریجوں میں کونسی تخریج قیاس سے قریب تر ہے اور کونسی بعید۔

قال طاؤس الخ اس کا تعلق بھی ترجمہ کے سلبی جزو سے ہے، کہ طاؤس، محمد بن علی یعنی امام باقر، عطاء اور اہل حجاز جن میں سعید بن المسیب وغیرہ ہیں، کہتے ہیں: ''**لَيْسَ فی الدم وضوء**'' خون میں وضو نہیں ہے۔ امام بخاری نے اثر تو پیش کر دیا لیکن یہ نہیں دیکھا کہ ان حضرات کے ارشاد کے جتنے حصے سے وہ استدلال کرنا چاہتے ہیں وہ کس قدر عام ہے، **لیس فی الدم وضوء** کے الفاظ اتنے عام ہیں کہ ان میں سائل و غیر سائل کی بھی تفصیل نہیں، معذور و غیر معذور کی بھی قید نہیں، نیز سبیلین و غیر سبیلن کا بھی کوئی تذکرہ نہیں، ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ ان حضرات کا یہی مسلک ہے، بلکہ ہمارا مطلب تو صرف یہ ہے کہ جتنا حصہ آپ نے نقل کیا ہے وہ اس درجہ عام ہے کہ خون سبیلین سے نکلے یا سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے حصہ سے ناقض نہیں ہوگا، پھر اگر آپ قرائن کی بنا پر سبیلین کی تخصیص کرتے ہیں تو ہم بھی قوی دلائل کی رو سے دم غیر سائل کی تخصیص کا حق رکھتے ہیں، پھر اگر دم سائل ہی کی گفتگو ہے تو ہم اسے معذور کے حق میں تسلیم کرتے ہیں، یہ دو قوی احتمالات آپ کے استدلال کو ختم کرنے کے لیے کافی ہیں۔

علاوہ بریں مصنف بن ابی شیبہ میں طاؤس کا مسلک بسند صحیح موجود ہے، سند یہ ہے: **عن سفیان بن عیینة عن عمرو بن دینار عن طاؤس**، متن کے الفاظ یہ ہیں ''**اذا رعف الرجل فی صلوته انصرف وتوضأ وبنی علی مابقی من صلوته**'' یعنی جب کسی کو نماز میں نکسیر آ جائے تو لوٹے، وضو کرے اور باقی ماندہ نماز کو ادا کردہ نماز پر بنا کر کے ادا کرے، علامہ ترکمانی نے اپنی کتاب ''الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی'' میں مصنف بن ابی شیبہ کے حوالہ سے طاؤس کے اس اثر کو نقل کیا ہے، اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ طاؤس کے نزدیک نکسیر پھوٹنے سے وضو ختم ہو جاتا ہے، اس لیے وہ دوبارہ وضو کا

فتوی دے رہے ہیں۔

نیز طاؤس، حسن اور عطاء وغیرہم کا مسلک اگر احناف کے مخالف بھی ہو تو اس سے کیا ہوتا ہے، یہ حضرات بھی تابعی ہیں اور امام اعظم بھی تابعی، اگر یہ حضرات اپنے اجتہاد سے ایک جانب سے اس کو راجح سمجھتے ہیں تو ہمیں دوسری جانب کے راجح کرنے کا حق ہے، مستدرک حاکم میں بسند صحیح امام اعظم سے منقول ہے کہ جب کوئی بات سرکار رسالت مآب ﷺ سے ہم تک پہنچے تو وہ سر اور آنکھوں پر، صحابہ کرام سے پہنچے تو ہمیں حق ہے کہ ہم ان کے مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے قول کو جو اصول سے قریب تر ہو اختیار کریں اور اگر تابعین سے کوئی بات منقول ہو تو وہ بھی رجال ہیں اور ہم بھی، غرض ان حضرات کے آثار احناف پر حجت نہیں۔

ابن عمرؓ کے فعل سے استدلال کہتے ہیں کہ ابن عمر نے چہرے کی ایک پھنسی کو دبا دیا، اس سے کچھ خون نکلا اور ابن عمر نے وضو نہیں کیا، معلوم ہوا کہ ابن عمر کے نزدیک غیر سبیلین سے نکلا ہوا دم ناقض وضو نہیں، کیونکہ پھنسی چہرے پر تھی اور خون نکلنے کے باوجود آپ نے وضو نہیں کیا، لیکن حافظ ابو عمر بن عبد البر فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر کا صحیح اور مشہور مسلک یہ ہے کہ خون ناقض وضو ہے، اب رہی یہ روایت تو اس میں سیلان کی تصریح نہیں، احناف کا مسلک یہ ہے کہ خون بہہ کر جسم کے ایسے حصے تک پہنچ جائے جس کی تطہیر کا حکم ہو تو وضو باطل ہو جائے گا، پھر اس روایت میں عصر کا لفظ بھی قابل توجہ ہے جس کے معنی نچوڑنے اور دبانے کے ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ خون دبا کر نکالیں تو ناقض نہ ہوگا، از خود نکلے گا تو ناقض ہوگا، مصنف ابن ابی شیبہ میں اس کی کیفیت بیان کی گئی ہے کہ ابن عمر نے یہ خون نکال کر دو انگلیوں کے درمیان مل دیا۔

معلوم ہوا کہ یہ دم دم یسیر تھا، جو زبردستی نکالا گیا اور سب سے بڑی بات یہ کہ موطا امام مالک، مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق میں بہ اسانید صحیحہ ابن عمر سے منقول ہے کہ نماز میں نکسیر پھوٹے یا قے آجائے یا مذی خارج ہو تو نماز سے نکلے، وضو کرلے اور گفتگو نہ کی ہو تو بناء کرلے[1]۔ یہ روایت اس باب میں نص ہے کہ ابن عمر خروج دم کو ناقض وضو سمجھتے ہیں، موالک کا یہ کہنا کہ توضأ کے معنی غسل دم کے ہیں، یعنی وضو لغوی مراد ہے، نہ کہ شرعی وضو، بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل ہے اور ہرگز قابل قبول نہیں، اسی روایت میں مذی کا بھی ذکر ہے، وہاں کیا فرمائیں گے۔

وبزق ابن ابی اوفی دماً الخ ابن ابی اوفی نے خون تھوکا اور نماز پڑھتے رہے، معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک خون ناقض وضو نہیں، اگر یہ خون جوف سے آیا تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں اور اگر دانتوں سے نکلا تو اس میں تفصیل ہے، اگر دم لعاب پر غالب ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، مغلوب ہو تو نہیں ٹوٹے گا، مساوی ہوا احتیاطاً وضو لازم ہوگا اور اس اثر میں خون کے غالب ہونے کی تصریح نہیں ہے، اس لیے احناف کے خلاف استدلال کی گنجائش نہیں ہے، پھر اگر ابن ابی اوفی کا یہ

---

[1] مصنف عبد الرزاق میں روایت کی سند یہ ہے: عبد الرزاق عن معمر عن الزهری عن سالم عن ابن عمر اذا رعف الخ.

مذہب ہو کہ غیر سبیلین کا دم ناقض نہیں، تو اس کا معارضہ ابن عمر اور دیگر حضرات کے آثار سے کیا جاسکتا ہے، جو مطلقاً دم سائل کو ناقض مانتے ہیں۔

پچھنے لگوانے سے وضو کا حکم ایک اور استدلال کرتے ہیں کہ کسی شخص نے پچھنے لگوائے، خون نکلا ابن عمر اور حسن فرماتے ہیں کہ پچھنے کی جگہ کا دھولینا کافی ہے، امام بخاری نے استدلال کیا کہ صرف پچھنے لگوانے کی جگہ کو دھو لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس شخص پر وضو واجب نہ ہوگا، مگر یہ تو آپ کا خیال ہے، ہوسکتا ہے کہ حصر اضافی ہو اور مقصد ان کا رد کرنا ہو جو ایسی حالت میں غسل کو ضروری سمجھتے ہوں، یا مقصد یہ ہو کہ اس آلودگی کو قائم نہ رکھا جائے، پچھنے سے فارغ ہونے کے بعد فوراً اس مقام کو صاف کر دیا جائے کہ شرعاً نجاست سے آلودگی ناپسندیدہ ہے، پھر جب مصنف ابن ابی شیبہ سے حسن کا مسلک معلوم ہے کہ وہ اور محمد بن سیرین پچھنے لگوانے والے کو وضو اور غسل محاجم دونوں کا حکم فرماتے تھے اور ابن عمرؓ کے بارے میں پہلے عرض کیا جاچکا ہے کہ ان کا صحیح اور مشہور قول دم کے ناقض وضو ہونے کا ہے، چنانچہ بحوالہ مصنف بن عبدالرزاق روایت بھی نقل ہو چکی ہے، تو اس کے یہ معنی معین ہو جاتے ہیں کہ وہ وضو کے نقض اور عدم نقض سے بحث نہیں کر رہے ہیں، بلکہ خون کی حالت سے بحث ہے کہ خون گندگی ہے، اس لیے پچھنوں کے بعد اسے صاف کر دینا چاہئے، کیونکہ آلودۂ نجاست رہنا شریعت کی نظر میں اچھا نہیں ہے۔

نیز یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ پچھنوں سے جو خون نکلتا ہے وہ از خود نکلتا ہے یا نکالا جاتا ہے ظاہر ہے، کہ وہ نکالا جاتا ہے، پہلے پچھنے لگانے والا جگہ کو گودتا ہے، پھر سینگی رکھ کر سانس کی قوت سے خون کھینچتا ہے، معلوم ہوا کہ خون کھینچ کر نکالا جارہا ہے اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ از خود نکلنے والا خون ناقض وضو ہے، اپنے عمل کے ذریعہ نکالا گیا ناقض نہیں۔ ان معروضات سے معلوم ہو گیا کہ احناف کے مقابل امام بخاری نے جن آثار سے استدلال کیا ہے وہ احناف پر حجت نہیں ہوسکتے۔ واللہ اعلم

(۱۷۶) حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ اَبِیْ اِیَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِیْ ذِئْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِیْدُ الْمَقْبُرِیُّ عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ لَایَزَالُ الْعَبْدُ فِیْ صَلٰوةٍ مَاکَانَ فِی الْمَسْجِدِ یَنْتَظِرُ الصَّلٰوةَ مَالَمْ یُحْدِثْ فَقَالَ رَجُلٌ اَعْجَمِیٌّ مَاالْحَدَثُ؟ یَااَبَا هُرَیْرَةَ! قَالَ الصَّوْتُ یَعْنِیْ الضَّرْطَةَ. (آئندہ: ۴۴۵، ۴۷۷، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۵۹، ۲۱۱۹، ۳۲۲۹، ۴۷۱۷)

(۱۷۷) حَدَّثَنَا اَبُوْ الْوَلِیْدِ قَالَ ثَنَا ابْنُ عُیَیْنَةَ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ عَبَّادِ بْنِ تَمِیْمٍ عَنْ عَمِّهٖ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا یَنْصَرِفُ حَتّٰی یَسْمَعَ صَوْتاً اَوْیَجِدَ رِیْحاً. (گذشتہ: ۱۳۷)

(۱۷۸) حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ قَالَ ثَنَا جَرِیْرٌ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ مُنْذِرٍ اَبِیْ یَعْلَی الثَّوْرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنَفِیَّةِ قَالَ قَالَ عَلِیٌّ کُنْتُ رَجُلاً مَذَّاءً فَاسْتَحْیَیْتُ اَنْ اَسْاَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَاَمَرْتُ الْمِقْدَادَ

بْنَ الْاَسْوَدِ فَسَألَهُ فَقَالَ فِيْهِ الْوُضُوْءُ وَرَوَاهُ شُعْبَةُ عَنِ الْاَعْمَشِ.　(گذشتہ:۱۳۲)

(۱۷۹) حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ حَفْصٍ قَالَ ثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ اَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ اَخْبَرَهُ اَنَّ زَيْدَ بْنَ خَالِدٍ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ سَأَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ قُلْتُ اَرَأَيْتَ اِذَا جَامَعَ وَلَمْ يُمْنِ قَالَ عُثْمَانُ يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلٰوةِ وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ قَالَ عُثْمَانُ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَسَأَلْتُ عَنْ ذٰلِكَ عَلِيًّا وَالزُّبَيْرَ وَطَلْحَةَ وَاُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ فَاَمَرُوْهُ بِذٰلِكَ.

(آئندہ:۲۹۲)

(۱۸۰) حَدَّثَنَا اِسْحٰقُ بْنُ مَنْصُوْرٍ قَالَ اَخْبَرَنَا النَّضْرُ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ ذَكْوَانَ اَبِيْ صَالِحٍ عَنْ اَبِيْ سَعِيْدِ نِ الْخُدْرِيِّ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَرْسَلَ اِلٰى رَجُلٍ مِنَ الْاَنْصَارِ فَجَاءَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَعَلَّنَا اَعْجَلْنَاكَ فَقَالَ نَعَمْ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا اُعْجِلْتَ اَوْ قُحِطْتَ فَعَلَيْكَ الْوُضُوْءُ. تَابَعَهُ وَهْبٌ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ وَلَمْ يَنْقُلْ غُنْدَرٌ وَيَحْيٰى عَنْ شُعْبَةَ الْوُضُوْءَ.

ترجمہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ بندہ اس وقت تک نماز میں رہتا ہے جب تک کہ وہ مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہے، جب تک کہ اسے حدث لاحق نہ ہو جائے، ایک عجمی شخص نے کہا، ابوہریرہؓ! حدث کیا ہے؟ فرمایا حدث آواز یعنی گوز کو کہتے ہیں۔ عباد بن تمیم اپنے چچا سے راوی ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب تک نماز پڑھنے والا آواز نہ سنے یا بدبو نہ محسوس کرے اس وقت تک نماز سے نہ لوٹے۔ حضرت علی سے روایت ہے کہ میری مذی کثرت سے خارج ہوتی تھی لیکن رسول اللہ ﷺ سے پوچھتے ہوئے حیادامن گیر ہوتی تھی، اس لیے میں نے مقدادؓ سے پوچھنے کو کہا، چنانچہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا، آپ نے فرمایا کہ مذی میں صرف وضو واجب ہوتا ہے۔ زید بن خالد نے بتلایا کہ انھوں نے حضرت عثمان بن عفان سے دریافت کیا آپ نے اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو جماع کرے اور منی نہ گرائے، حضرت عثمان نے فرمایا: وہ صرف وضو کرے جیسے نماز کے لیے وضو کرتا ہے اور اپنے عضو مخصوص کو دھولے، پھر حضرت عثمان نے فرمایا کہ میں نے یہ سرکار رسالت مآب ﷺ سے سنا ہے۔ زید کہتے ہیں کہ پھر میں نے علی، زبیر، طلحہ اور ابی ابن کعب سے اس بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے یہی حکم دیا، حضرت ابوسعید الخدری سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک انصاری کے پاس ایک شخص کو بلانے بھیجا، چنانچہ وہ حاضر ہوئے اور ان کے سر سے پانی ٹپک رہا تھا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا، شاید ہم نے تمہیں جلدی کرنے پر مجبور کر دیا، عرض کیا جی ہاں! رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جب تمہیں جلدی میں مبتلا کر دیا جائے یا انزال روک دیا جائے تو تمہارے اوپر صرف وضو کر لینا واجب ہے، نضر کی وہب نے متابعت کی اور کہا یہ حدیث ہم سے شعبہ نے بیان کی، ابوعبداللہ البخاری کہتے ہیں کہ غندر اور یحیی نے شعبہ سے وضو نقل نہیں کیا۔

تشریح ان تمام روایات میں قدر مشترک یہ چیز ہے کہ ان میں صرف انہیں چیزوں کا ذکر ہے جو سبیلین سے تعلق رکھتی ہیں خواہ ان میں سبیلین سے نجاست نکلنے کا یقین ہو یا گمان غالب، بخاری ان روایات سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نواقض وضو "ماخرج من السبیلین" میں منحصر ہیں، حالاں کہ ان روایات سے تو ان چیزوں کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ نقض وضو کا ان میں انحصار، دعوی یہ ہے کہ نواقض وضو "ماخرج من السبیلین" میں منحصر ہیں، ان کے علاوہ کوئی شئے ناقض نہیں، غرض جو دعوی ہے وہ ثابت نہیں اور جو ثابت ہے اس کا کوئی منکر نہیں۔

پہلی روایت میں فرمایا گیا ہے کہ بندہ جب تک مسجد میں بیٹھ کر نماز کا انتظار کرتا ہے، اس وقت تک یہ شخص نماز ہی میں شمار ہوتا ہے، اسکے بعد "مالم یحدث" کی شرط ہے یعنی جب تک حدث نہ ہو اس وقت تک یہ حکم ہے، اس لیے کہ حدث کے بعد اس کا مسجد میں بیٹھنا نماز میں شمار نہ ہوگا، کیونکہ یہ فضیلت نماز کے انتظار کی وجہ سے ہے اور نماز کا منتظر وہی شخص کہلا سکتا ہے جو محدث نہ ہو، علاوہ بریں حدث سے فرشتوں کو تکلیف ہوتی ہے، اور ان کی دعائیں ایسے شخص سے منقطع ہو جاتی ہیں۔

اس روایت میں یہ آیا کہ ایک شخص نے جس کی زبان میں عجمیت تھی یعنی وہ صحیح عربی پر قادر نہ تھا، خواہ عربی النسل ہی ہو، پوچھا ابو ہریرہ! حدث سے کیا مراد ہے؟ آپ نے فرمایا کہ حدث آواز یعنی گوز کو کہتے ہیں، چوں کہ نماز اور مسجد کا ذکر ہو رہا تھا اور نماز میں اکثر و بیشتر یہی حدث لاحق ہوتا ہے، اس لیے اسی کا ذکر فرمایا گیا ہے، گو نماز پڑھتے پڑھتے نکسیر بھی پھوٹ جاتی ہے، قے بھی آجاتی ہے، مذی بھی خارج ہو جاتی ہے، مگر یہ سب چیزیں خال خال پیش آتی ہیں، اس لیے حضرت ابو ہریرہؓ نے صرف اسی چیز کا ذکر کیا، جو اس حالت میں زیادہ تر پیش آنے والی تھی، یہ مقصد نہیں کہ ضرطہ (گوز) کے علاوہ کوئی اور شے ناقض نہیں، لیکن یہ عجیب استدلال ہے، ابو ہریرہ تو کہیں کہ حدث ضرطہ ہے اور آپ فرمائیں کہ ضرطہ سے بہ طور کنایہ "ماخرج من السبیلین" مراد ہے تو ضرطہ از قسم ریاح ہے، تو یہ کنایہ خروج ریح سے تو ہو سکتا ہے، جس میں آواز دار ریح اور بے آواز کی ریح سب شامل رہیں، مگر ضرطہ کے لفظ میں بول و براز، منی، مذی اور دیگر وہ تمام چیزیں جو اتفاقی طور پر کبھی کبھی قبل یا دبر سے خارج ہوتی ہوں ان سب کا داخل ماننا یہ امام بخاری ہی کا کمال ہے، جمہور شراح تو اس کو قصر اضافی پر محمول فرما رہے ہیں، یعنی اکثر و بیشتر نماز میں یہی حدث پیش آتا ہے اس لیے ابو ہریرہؓ اسی کا ذکر فرماتے ہیں، ورنہ تو حدث کی اور بھی بہت سی صورتیں ہیں، قے نکسیر، خروج دم، بول و براز، منی، ودی وغیرہ جن کا ذکر دوسری احادیث میں آیا ہے، الحاصل یہ روایت بخاری کے مدعا پر نص نہیں ہے۔

دوسری روایت میں فرمایا جا رہا ہے کہ اگر نماز پڑھتے پڑھتے مقام مخصوص میں حرکت محسوس ہو اور شبہ ہونے لگے کہ ریح خارج ہوئی یا نہیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ فرمایا جب تک بو محسوس نہ ہو، یا جب تک آواز نہ سنے اس وقت تک نماز ختم کرنا ناجائز ہے، ان دو صورتوں کے ذکر سے مطلب یہ ہے کہ خروج ریح کا یقین ہونا چاہئے، اگر یقین نہیں ہوا ہے تو نماز

سے باہر آنا درست نہ ہوگا، بخاری کہتے ہیں کہ یہ بھی سبیلین سے متعلق ہے، بے شک! مگر یہاں تو احوال ریح سے بحث ہے کہ کس حالت میں ناقض ہے اور کس حالت میں نہیں، آپ کے مقصد سے تو اسے دور کا بھی واسطہ نہیں، اسی طرح تیسری روایت ہے کہ اس میں مذی کا ناقض وضو ہونا بتایا گیا ہے، انحصار سے بحث نہیں کی گئی۔

چوتھی روایت میں ہے کہ حضرت عثمان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی اہلیہ سے جماع کرے لیکن اسے انزال نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت عثمانؓ نے فرمایا، استنجاء کرے اور صرف وضو کر لے، اس کے علاوہ اور کچھ واجب نہیں، کیونکہ بہر حال جماع کی صورت میں منی خارج ہو یا نہ ہو مذی کا خروج تو ہوتا ہی ہے، حتیٰ کہ ملاعبت میں بھی مذی بہنے لگتی ہے اور خروج مذی سے وضو لازم ہوتا ہے، فرمایا گیا ہے "کل فحل یمذی ثم یمنی" ہر مرد کو پہلے مذی آتی ہے اور پھر منی خارج ہوتی ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ جماع من غیر انزال سے صرف وضو واجب ہوتا ہے، یا اس میں غسل بھی ہے؟ تو اس کے لیے کتاب الغسل کا انتظار کریں۔ پانچویں روایت میں ہے کہ آپ نے عتبانؓ بن مالک کو بلایا، یہ بیوی کے پاس مشغول تھے، آپ کا پیغام پاتے ہی الگ ہو گئے اور فوراً غسل کر کے حاضر خدمت ہوئے، چونکہ سر سے پانی ٹپک رہا تھا، اسلئے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ارشاد فرمایا، شاید ہم نے تمہیں جلدی کرنے پر مجبور کر دیا، انھوں نے اقرار کیا، آپ نے فرمایا جب ایسی صورت ہو جائے کہ تمہیں وقت سے پہلے ہٹنا پڑے، یا کسی اور وجہ سے انزال کی نوبت نہ آئے تو صرف وضو کافی ہے، غسل کی ضرورت نہیں ہے، چونکہ یہ غسل کر کے آئے تھے اس لیے آپ نے مسئلہ بیان فرما دیا، کتاب الغسل میں یہ مسئلہ آئے گا "وراسه یقطر" میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے کہ گھبراہٹ میں فوراً اٹھے چلے آئے سر سے پسینہ ٹپک رہا تھا۔

بخاری کا مدعا یہ ہے کہ "ماخرج من السبیلین" میں منی، مذی، ودی، بول و براز اور ریاح وغیرہ کا ذکر ہے اور کسی چیز کا نہیں اس لیے مجموعۂ روایات سے ترجمہ ثابت ہو گیا کہ نواقض صرف "ماخرج من السبیلین" میں منحصر ہیں، خواہ خروج معتاد ہو یا غیر معتاد، قلیل ہو یا کثیر وغیرہ، اس کے علاوہ اور کوئی چیز ناقض وضو نہیں ہے۔

ہمارے پاس بدن سے خارج ہونے والی نجاست کے ناقض وضو ہونے پر مضبوط دلائل موجود ہیں، جو حدیث کی کتابوں کا مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں، مگر ہم بڑے ادب کے ساتھ بخاری سے پوچھتے ہیں کہ اگر کسی کے پیشاب کا سوارخ بند ہو اور پیشاب نلکی کے ذریعہ ناف یا پیٹ سے لیا جائے تو وہ ناقض ہے یا نہیں؟ یا مثلاً کسی کو ایلاؤس کی بیماری ہو جس میں پائخانہ منہ کے راستہ سے آتا ہے تو اس کے متعلق حضور کیا فرماتے ہیں؟ کسی عورت کے فرج داخل میں زخم ہو اور زخم کا خون پیشاب کے راستے سے خارج ہوتا ہو، یا استحاضہ کا خون جو بنص حدیث رگ کا خون ہے اور احد السبیلین سے اس کا خروج ہو رہا ہے، اس کا حکم کیا ہے؟ اگر یہ ناقض وضو نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ سبیلین سے نکلنے والی ہر چیز ناقض نہیں اور اگر ناقض مانتے ہو تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ زخم کا خون اور رگوں سے نکلنے والا خون جسم کے کسی حصے سے آئے ناقض ہوگا۔ اسی طرح وہ بول و براز جو غیر سبیلین سے آرہا ہے وہ ان کے اصول پر ناقض نہ ہونا چاہیے، کیونکہ سبیلین سے نہیں آیا ہے۔

[۳۵] بَابُ الرَّجُلِ يُوَضِّئُ صَاحِبَه

(۱۸۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ اَخْبَرَنَا يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ عَنْ يَحْيٰى عَنْ مُوْسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلٰى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ اُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ لَمَّا اَفَاضَ مِنْ عَرَفَةَ عَدَلَ اِلَى الشِّعْبِ فَقَضٰى حَاجَتَهٗ قَالَ اُسَامَةُ فَجَعَلْتُ اَصُبُّ عَلَيْهِ وَيَتَوَضَّأُ فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ اَتُصَلِّي فَقَالَ الْمُصَلّٰى اَمَامَكَ . (گذشتہ:۱۳۹)

(۱۸۲) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ قَالَ سَمِعْتُ يَحْيٰى بْنَ سَعِيْدٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ سَعْدُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ اَنَّ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ عُرْوَةَ بْنَ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُحَدِّثُ عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ اَنَّهٗ كَانَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ فِيْ سَفَرٍ وَاَنَّهٗ ذَهَبَ لِحَاجَةٍ لَهٗ وَاَنَّ الْمُغِيْرَةَ جَعَلَ يَصُبُّ الْمَاءَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَغَسَلَ وَجْهَهٗ وَيَدَيْهِ وَمَسَحَ بِرَاْسِهٖ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ . (آئندہ:۲۰۳، ۲۰۶، ۳۶۳، ۳۸۸، ۲۹۱۸، ۴۴۲۱، ۵۷۹۸، ۵۷۹۹)

ترجمہ باب، کوئی شخص اپنے ساتھی کو وضو کرائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اسامہؓ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب عرفات سے واپس ہوئے تو گھاٹی کی طرف گئے اور حاجت سے فارغ ہوئے، اسامہؓ کہتے ہیں پھر میں نے پانی ڈالنا شروع کیا اور آپ وضو فرماتے رہے میں نے عرض کیا یارسول اللہ! کیا آپ نماز پڑھیں گے، آپ نے فرمایا کہ نماز کی جگہ تیرے آگے ہے۔ حضرت مغیرہؓ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے ساتھ کسی سفر میں تھے اور یہ کہ آپ قضائے حاجت کے لیے تشریف لے گئے اور یہ کہ مغیرہؓ نے پانی ڈالنا شروع کیا اور آپ وضو فرماتے رہے، چنانچہ آپ نے چہرۂ مقدس اور ہاتھوں کو دھویا، سر کا مسح فرمایا اور دونوں موزوں پر مسح کیا۔

مقصد ترجمہ اور تشریح ترجمہ کا مقصد ظاہر ہے کہ امام بخاریؒ وضو کے معاملہ میں دوسرے کی اعانت وامداد کا حکم بیان فرمانا چاہتے ہیں، حدیث باب سے اس کا جواز ثابت ہوگیا، کیونکہ پیغمبر علیہ السلام جب قضاء حاجت کے بعد تشریف لائے تو اسامہ فرماتے ہیں کہ میں پانی ڈالتا جاتا تھا اور آپ وضو فرماتے جاتے تھے، معلوم ہوا کہ وضو میں دوسرے کی اعانت جائز ہے، بالخصوص ان لوگوں کے حق میں جو خدمت واعانت کو اپنے لیے باعث فخر سمجھیں۔

اعانت کی چند صورتیں وضو کے سلسلہ میں اعانت مختلف طرح کی ہوسکتی ہے، مثلاً یہ کہ کسی شخص سے وضو کرنے کے لیے پانی منگالیا، یہ بلاشبہ جائز ہے اور اس میں کوئی کراہت بھی نہیں ہے، کسی نے کہا کہ تم پانی ڈالتے جاؤ میں وضو کروں گا، اعانت کا یہ درمیانی درجہ جائز ہے، مگر خلاف اولیٰ ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ وضو کے عمل میں اعانت ہو، یعنی پانی بھی دوسرا ڈالے اور اعضاء کا غسل ومسح بھی کوئی دوسرا شخص کرتا رہے، اس قسم کی استعانت، اگر بلا ضرورت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر ضرورت اور مجبوری کی بنا پر ہو تو جائز ہے، اب گویا تین درجہ ہوگئے، پانی وغیرہ

منگانا بالاتفاق درست ہے، دوسرے کا عمل وضو انجام دینا بالاتفاق مکروہ اور پانی ڈلوانا خلاف اولی ہے۔ اور ''الرجل یوضّیٔ صاحبه'' میں اگرچہ الفاظ کے اعتبار سے آخری دونوں کی گنجائش ہے، مگر جو روایت بخاری نے پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بخاری استعانت کی درمیانی صورت کا ذکر فرمارہے ہیں، استعانت کی آخری صورت کے لیے ''کتاب الوضوء'' کے آخر میں ایک باب آنے والا ہے، جس کا عنوان ہے ''باب غسل المرأة اباها الدم عن وجهه'' وہاں شارحین نے استعانت کی تیسری صورت کا جواز بیان فرمایا ہے، دیکھئے اس روایت میں تصریح ہے کہ اسامہؓ صرف پانی ڈال رہے تھے، وضو کا عمل صرف پیغمبر علیہ السلام کا فعل تھا، معلوم ہوا کہ اس قسم کی خدمات خدام سے لینا درست ہے لیکن، چونکہ یہ آپ کی عادت مبارکہ میں داخل نہ تھا، اس لیے اتنا ضرور ماننا ہوگا کہ یہ صورت مستحب اور پسندیدہ نہیں ہے، ورنہ پیغمبر علیہ السلام کا اکثر عمل یہی ہوتا، اسی لیے اس صورت کو خلاف اولی قرار دیا گیا، لیکن خود سرکار رسالت مآب ﷺ کے حق میں غیر اولی قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ آپ نے بیان جواز کے لیے بہت سے کام کیے ہیں، دوسرے یہ کہ خادم اسے فخر سمجھ کر انجام دے رہا ہے، دونوں روایتوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ ''المصلّی امامك'' آج مغرب کی نماز کا مقام مزدلفہ ہے، یعنی حاجی کے لیے آج کے دن مغرب کا وہ وقت نہیں ہے جو عام ایام میں حاجی اور غیر حاجی کے لیے مقرر اور معین ہے یعنی بعد غروب، بلکہ آج حاجی کے لیے مغرب کا وقت وہی ہے جو عشاء کا وقت ہے، مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نمازیں ملا کر پڑھنے کا حکم ہے، باقی مسائل کتاب الحج میں آئیں گے، انتظار کریں۔

[۳۶] بَابُ قِرَاءَةِ الْقُرْاٰنِ بَعْدَ الْحَدَثِ وَغَيْرِهِ

وَقَالَ مَنْصُوْرٌ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ لَا بَأْسَ بِالْقِرَاءَةِ فِي الْحَمَّامِ وَبِكَتْبِ الرِّسَالَةِ عَلٰى غَيْرِ وُضُوْءٍ. وَقَالَ حَمَّادٌ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ اِنْ كَانَ عَلَيْهِمْ اِزَارٌ فَسَلِّمْ وَاِلَّا فَلَا تُسَلِّمْ

(۱۸۳) حَدَّثَنَا اِسْمٰعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنْ مَخْرَمَةَ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلٰى ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ بَاتَ لَيْلَةً عِنْدَ مَيْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ وَهِيَ خَالَتُهُ فَاضْطَجَعْتُ فِيْ عَرْضِ الْوِسَادَةِ وَاضْطَجَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاَهْلُهُ فِيْ طُوْلِهَا فَنَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ حَتّٰى اِذَا انْتَصَفَ اللَّيْلُ اَوْ قَبْلَهُ بِقَلِيْلٍ اَوْ بَعْدَهُ بِقَلِيْلٍ اسْتَيْقَظَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَجَلَسَ يَمْسَحُ النَّوْمَ عَنْ وَجْهِهِ بِيَدِهِ، ثُمَّ قَرَأَ الْعَشْرَ الْآيَاتِ الْخَوَاتِمَ مِنْ سُوْرَةِ آلِ عِمْرَانَ، ثُمَّ قَامَ اِلٰى شَنٍّ مُعَلَّقَةٍ فَتَوَضَّأَ فَاَحْسَنَ وُضُوْءَهُ ثُمَّ قَامَ يُصَلِّيْ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فَقُمْتُ فَصَنَعْتُ مِثْلَ مَا صَنَعَ ثُمَّ ذَهَبْتُ اِلٰى جَنْبِهِ فَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنٰى عَلٰى رَأْسِيْ وَاَخَذَ بِاُذُنِيَ الْيُمْنٰى يَفْتِلُهَا فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ اَوْتَرَ ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتّٰى اَتَاهُ الْمُؤَذِّنُ فَقَامَ فَصَلّٰى رَكْعَتَيْنِ خَفِيْفَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ. (گذشتہ:۱۷۱)

ترجمہ باب، حدث وغیرہ کے بعد قرآن کریم کا پڑھنا۔ منصور ابراہیم سے ناقل ہیں کہ حمام میں قراءت کرنے اور بغیر وضو خط لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حماد ابراہیم سے ناقل ہیں کہ اگر حمام والے تہہ بند باندھے ہوں تو انھیں سلام لو ورنہ نہ کرو، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ ایک رات حضرت میمونہ کے یہاں رہے جو سرکار رسالت مآب ﷺ کی زوجہ مطہرہ اور ابن عباسؓ کی خالہ تھیں، ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں بستر کے عرض میں اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کی اہلیہ بستر کے طول میں لیٹ گئے، چنانچہ سرکار رسالت مآب ﷺ سو گئے حتی کہ جب آدھی رات ہوگئی یا اس سے کچھ پہلے یا اس سے کچھ بعد تو آپ بیدار ہوئے اور بیٹھ کر ہاتھ کے ذریعہ چہرۂ مبارک سے نیند کا اثر دور کرنے لگے، پھر آل عمران کی آخر کی دس آیتوں کی تلاوت فرمائی، پھر آپ لٹکے ہوئے مشکیزہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے وضو فرمایا اور اچھی طرح وضو کیا، پھر نماز پڑھنے لگے، ابن عباس کہتے ہیں کہ میں بھی اٹھا اور میں نے وہی کیا جو آپ نے کیا تھا، پھر میں اٹھ کر آپ کے پہلو میں جا کھڑا ہوا، پس آپ نے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر پر رکھا، پھر میرا داہنا کان پکڑ کر ملا، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر دو رکعتیں، پھر وتر پڑھے، پھر لیٹ گئے حتی کہ موذن آیا، چنانچہ آپ کھڑے ہوگئے اور ہلکی پھلکی دو رکعتیں پڑھیں، پھر باہر نکلے اور فجر کی نماز پڑھی۔

مقصد ترجمہ ارشاد ہوتا ہے "باب قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیرہ" "وغیرہ" کا لفظ ضمہ اور کسرہ دونوں کے ساتھ ضبط کیا گیا ہے، اگر بالضم ہے تو اس کا عطف قراءت پر ہوگا، جب کہ باب کی اضافت قراءت کی طرف نہ مانی جائے، یعنی "بابٌ" الگ اور پھر "قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیرہ" لیکن اس صورت میں ترجمہ کا حاصل یہ ہوگا کہ حدث کے بعد قرآن کریم کی تلاوت اور تلاوت کے علاوہ دوسری چیزیں مثلاً کتابت اور اس کا چھونا بھی جائز ہے، اسی طرح قرآن کریم کے علاوہ دوسرے اوراد واذکار بھی حدث کی حالت میں جائز ہیں، گویا حدث نہ قراءت قرآن سے مانع ہے اور نہ قرآن کے مس سے، نہ دیگر اذکار و اوراد سے اور اگر "وغیرہ" کو مجرور پڑھیں تو اس صورت میں "باب" کو قراءت کی طرف مضاف کرنا ہوگا، یعنی "بابُ قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیرہ" لیکن اس صورت میں "غیرہ" کا عطف قراءت پر بھی ہوسکتا ہے اور القرآن والحدث پر بھی، پہلی صورت میں یعنی جب کہ "غیرہ" کو "القراۃ" پر معطوف قرار دیں تو ترجمہ کا مقصد وہی رہے گا، کہ حدث کے بعد قرآن کریم کی کتابت، قراءت اور دیگر اذکار سب جائز و مباح ہیں، دوسری صورت میں جب کہ "غیرہ" کا عطف "القرآن" پر ہو تو عبارت یوں ہوگی: "باب قراءۃ القرآن وغیر القرآن بعد الحدث" یعنی حدث کے بعد قرآن اور غیر قرآن کی قراءت درست ہے، اس صورت میں اوراد واذکار مقصد میں داخل ہوجائیں گے، تیسری صورت میں جب کہ "غیرہ" کا عطف "الحدث" پر ہو تو تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: "باب قراءۃ القرآن بعد الحدث وغیر الحدث" حدث اور غیر حدث کے بعد قرآن کریم کی تلاوت کا حکم، اس تقدیر پر دو صورتیں ہوں گی: یا تو حدث سے مراد حدث اصغر ہو یا صیغہ حدث اصغر و اکبر دونوں کو عام ہو، اگر حدث کو اصغر اور اکبر دونوں پر عام

مانیں تو اس صورت میں ''غیرہ'' کے صیغہ سے ان کے مقابل صورت طہارت مراد ہوگی، یعنی قرآن کریم کی تلاوت کے جواز میں حدث اصغر، حدث اکبر اور طہارت سب کا حکم یکساں ہے، یہ دوسری بات ہے کہ باوضو پڑھنے کا اجر زیادہ ہے، لیکن جہاں تک قراءت قرآن کی صحت، اباحت اور جواز کا تعلق ہے تو اس میں یہ سب صورتیں برابر ہیں، شبہ یہ ہوسکتا تھا کہ جب حدث کو عام مراد لے لیا اور جب بے وضو بلکہ جنابت میں بھی قراءت کو درست قرار دیا گیا تو پھر طہارت کی حالت میں شبہ ہی کیا تھا جسے بیان کرنے کی حاجت ہو، امام بخاری نے بتلایا کہ شبہ کی بات نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ یہ سب صورتیں جواز کے معاملہ میں برابر ہیں، کچھ فرق نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے حضرت عیسیٰ کے بارے میں آیا ہے ''يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا ''یعنی حضرت عیسیٰ کا کلام دونوں حالتوں میں یکساں ہے، مہد (گہوارے) میں بچہ بولتا نہیں، لیکن یہ حضرت عیسیٰ کی خصوصیت ہے کہ وہ دونوں حالتوں میں یکساں بولیں گے، یہاں مطلب یہ ہوا کہ حدث سے پاک ہونا قراءت قرآن کے لیے شرط نہیں جس طرح باوضو قراءت ہوتی ہے اسی طرح جنبی اور محدث بھی قراءت کرسکتا ہے، جواز قراءت میں دونوں حالتیں برابر ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ حدث سے مراد صرف حدث اصغر ہو جیسا کہ اکثر لفظ حدث صرف حدث اصغر کے لیے استعمال ہوتا ہے، تو اس وقت غیرہ میں اس کا مقابل حدث اکبر مراد ہوگا، اب مقصد یہ ہوگا کہ جس طرح حدث اصغر میں قراءت جائز ہے، اسی طرح حدث اکبر میں بھی جائز ہے، گویا بخاری کے یہاں قراءت قرآن کے لیے طہارت شرط نہیں، نہ حدث اصغر مانع ہے نہ اکبر، بخاری جنبی کو بھی قرأت کی اجازت دیتے ہیں اور اس بارے میں بخاری تنہا نہیں ہیں، بلکہ سلف میں اور بھی بعض حضرات ان کے ہم خیال ہیں۔ یہ امام بخاری کے مذاق کے مطابق ترجمہ کی اتنی صورتیں نکلتی ہیں، لیکن حافظ ابن حجر بخاری کے مذاق سے صرف نظر کر کے اپنے مذاق کے مطابق ترجمہ کی تشریح کر رہے ہیں۔

ابن حجر کا مذاق بخاری سے انحراف

ترجمہ کے یہ معنی مذاق بخاری کے پیش نظر بیان کئے گئے ہیں، لیکن حافظ ابن حجر اسے اپنے مذاق کے مطابق ڈھال رہے ہیں، چنانچہ ترجمہ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں: ''قراءة القرآن بعد الحدث يعنى الاصغر وغيره اى من مظان الحدث '' ''حدث'' سے مراد لیا حدث اصغر اور ''غیرہ'' سے مراد وہ چیزیں لیں جن میں حدث کا مظنہ اور گمان غالب ہے، پھر حدث کی وضاحت کے لیے حضرت ابوہریرہ کی تفسیر کی طرف اشارہ کیا جس سے ضرطہ اور سبیلین سے خارج ہونے والی دیگر چیزیں اس میں داخل ہوگئیں، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے ''غیرہ'' کی جو تفسیر مظان حدث سے فرمائی ہے، اس سے کیا مراد ہے؟ اگر اس سے مراد نوم ہے کہ اس میں حدث تحقیقی نہیں ہوتا بلکہ حدث کا گمان غالب ہوتا ہے تو اس مفہوم کو جو عبارت واضح طور پر ادا کرسکتی تھی وہ یہ تھی: ''قراءة القرآن بعد الحدث تحقيقاً وغيره يعنى مظنة'' لیکن حافظ ایسی عبارت نہیں لکھتے بلکہ ان کی عبارت میں دور تک اس کا پتہ نہیں چلتا، حالانکہ اگر مسئلہ نوم مراد لیتے تو حدیث باب سے اس کے اثبات میں سہولت ہوجاتی، کیونکہ حدیث میں یہ آیا ہے کہ سرکار دو عالم ﷺ نے نیند سے بیدار ہونے کے بعد آل عمران کی آخری دس آیتوں

کی تلاوت فرمائی، اس صورت میں مفہوم یہ ہوتا کہ حدث خواہ تحقیقی طور پر ہو یا بطور گمان غالب ہو، حکم دونوں کا ایک ہی ہے، لیکن حافظ کی عبارت میں ایسی کوئی تصریح نہیں ہے اور نہ ان کی عبارت اس توجیہ کی متقاضی ہے، بلکہ وہ دل میں جو کچھ بات چھپا رہے ہیں وہ اس کو کھولنا نہیں چاہتے اور بیچ بیچ کر مطلب نکالنا چاہتے ہیں، اس لیے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ حافظ نے اس موقعہ پر بخاری کے ترجمہ کی وہ شرح کی ہے، جو "توجيه القول بما لايرضى به قائله" کی مصداق ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جمہور ائمہ جنبی کو قرأت قرآن کی اجازت نہیں دیتے، البتہ موالک کے یہاں قدر قلیل قراءت کی گنجائش ہے، شوافع مطلقاً منع کرتے ہیں، حنفیہ کے یہاں قراءت قرآن تلاوت کی نیت سے مطلقاً ممنوع ہے، ہاں دعاء یا ثناء کی نیت سے یا بطور استفتاح عمل صرف انہیں آیات کی قراءت کرسکتا ہے جو مضمون دعاء وثناء پر مشتمل ہوں، مثلاً "بسم الله الرحمان الرحيم" کام کے آغاز میں یا سواری پر سوار ہوتے وقت حفاظت کی غرض سے "سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَلَنَا هٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِيْنِ وَاِنَّا اِلٰى رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ" کی تلاوت جائز ہے، مگر تلاوت یہاں مقصد میں داخل نہیں ہوتی بلکہ وہ دوسرے امور ہیں جن کے لیے ان کو پڑھ رہا ہے، ان امور کی مزید تفصیل کتاب الحیض میں "باب ما جاء في الحائض تقضي المناسك كلها" کے ضمن میں آرہی ہے، انتظار فرمائیں۔

ترجمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حدث کسی قسم کا ہو، اصغر ہو یا اکبر قراءت قرآن سے مانع نہیں، بخاری کا یہی مذہب ہے۔ طبری، ابن منذر، داؤد ظاہری بھی اسی کے قائل ہیں، مگر حافظ ان کو اپنے ساتھ ملانے کی کوشش کررہے ہیں اور مقصد بخاری کے خلاف ترجمہ کے معنی بدلنے کی کوشش فرماتے ہیں کہ حدث سے مراد تو خروج ریح ہے اور "غیرہ" سے دیگر نواقض وضو کی طرف اشارہ ہے جس کے لیے اپنے خیال کے مطابق "مظان الحدث" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، تاکہ اس عموم میں مس مراۃ اور مس ذکر کا مسئلہ بھی آسکے، مگر حافظ کا طریقہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ بخاری شافعی نہیں ہیں کہ ان کے تراجم کی تشریح مذاق شوافع پر کی جائے۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ کبھی کبھی حافظ مذہب پرستی کے شوق میں مذاق بخاری کا قطعاً لحاظ نہیں کرتے اور کھینچ تان کر ترجمہ کو اپنے مذہب پر منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ والحق ان ذلك لايليق بشانه۔

تراجم کے سلسلہ میں بخاریؒ کا ایک اصول

قال منصور الخ منصور ابراہیم نخعی سے ناقل ہیں کہ حمام میں قراءت کا مضائقہ نہیں، سلام میں بھی کوئی حرج نہیں، بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ بخاری نے بے جوڑ باتیں شروع کردیں کہ حمام میں قراءت اور سلام میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بے وضو خط لکھنے میں کوئی تنگی نہیں وغیرہ۔

شارحین اس سلسلہ میں تکلف کرتے ہیں، لیکن بے تکلف بات یہ ہے کہ بخاری بسا اوقات ترجمہ کے بعد ادنی مناسبت سے ایسے متعلقہ مسائل ذکر کرجاتے ہیں جن کی حیثیت مترجم بہ کی ہوتی ہے مترجم لہ کی نہیں ہوتی، مترجم لہ کے

معنی یہ ہیں کہ یہ چیز ترجمہ کے مقصد میں داخل ہے، اس کے لیے دیکھا جاتا ہے کہ حدیث اس کو ثابت کر رہی ہے یا نہیں، لیکن مترجم بہ کا مفہوم یہ ہے کہ ترجمہ میں بعض ایسی چیزیں شامل کر دی گئی ہیں جو ترجمہ سے کچھ نہ کچھ مناسبت رکھتی ہیں، ان میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ ان کا ترجمہ سے براہ راست کیا تعلق اور حدیث باب سے یہ چیز کیسے ثابت ہوئی؟

زیر بحث ترجمہ کے ذیل میں دیکھ لیجئے کہ مترجم بہ کی حیثیت میں یہ مسائل ترجمہ کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں یا نہیں؟ کہتے ہیں" **قال منصور الخ**" منصور ابراہیم سے نقل کرتے ہیں کہ حمام میں قراءت "**لا باس به**" کے درجہ میں ہے، اس کلمہ (لا باس بہ) کے استعمال میں مافیہ باس کی رعایت ہوتی ہے، گویا مفہوم یہ ہوا کہ حمام اس کام کے لیے بنا نہیں ہے، لیکن جہاں تک جواز کا وعدم جواز کا تعلق ہے تو اس میں مضائقہ بھی نہیں ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس کی مناسبت کیا ہے؟ ہمارے خیال میں دو طرح اس کی مناسبت قائم کی جاسکتی ہے، ایک محل کے اعتبار سے اور دوسرے حال کے اعتبار سے حال کے اعتبار سے دیکھنے کا مطلب یہ ہے کہ حمام میں جانے والے لوگ اکثر و بیشتر جنبی یا کم از کم محدث ہوتے ہیں اور ابراہیم نے یہ نہیں پوچھا کہ کیسے لوگوں کے متعلق دریافت کر رہے ہو، وضو کرنے کے بعد پوچھتے ہو یا پہلے، بلکہ تفصیل میں جائے بغیر جواب دیا کہ مضائقہ نہیں ہے، معلوم ہوا کہ محدث ہو یا باوضو ہو جواز قراءت کے سلسلہ میں دونوں برابر ہیں۔ محل کے اعتبار سے دیکھا جائے تو حمام محل انجاس واحداث ہے اور اسی بنا پر امام اعظمؒ نے حمام میں قراءت کو مکروہ قرار دیا ہے اور محل انجاس واحداث ہونے کے باوجود ابراہیم نے تفصیل نہیں کی کہ اگر جگہ پاک صاف ہو تو اجازت ہے، بلکہ ایک عام اور مطلق بات کہہ دی یعنی حمام میں جانے والا محدث ہو یا غیر محدث، جگہ صاف ہو یا نجاست سے آلودہ ہو قراءت کی گنجائش ہے، ترجمہ سے ربط اس طرح قائم ہوگا کہ حدث کی حالت میں قرأت کرنے سے زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ انسان کی زبان جو محل قرأت ہے، اس سے حدث متعلق ہے، جب ناپاک محل زبان سے قرأت کا عمل جائز ہے تو ناپاک محل حمام میں بھی جائز ہونا چاہئے، فرق ان دونوں میں صرف یہ ہے کہ حمام میں نجاست ظاہری اور محدث کی نجاست معنوی ہے۔

"**ویکتب الرسالة علی غیر وضوء الخ**" ابراہیم کا جواب یہ ہے کہ بے وضو خط لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، ترجمہ سے مناسبت یہ ہوئی کہ اول تو سرنامہ پر "بسم اللہ الرحمان الرحیم" لکھتے ہیں پھر اسلامی خطوط میں صرف مزاج پرسی پر اکتفا نہیں کیا جاتا بلکہ جگہ جگہ آیات واحادیث کا تذکرہ ہوتا ہے، کہیں زینت کے لیے اور کہیں استدلال واستشہاد کے لیے، اسی کے متعلق ابراہیم بیان کرتے ہیں کہ اس میں حرج نہیں۔ ہمارا مسلک یہ ہے کہ اس خط میں اگر آیات زیادہ ہوں یا برابر ہوں تو وہ بحکم قرآن ہے، لکھنا ہو تو ہاتھ الگ کر کے لکھیں اور اگر آیات کم ہوں تو مس جائز ہے، یہی حکم تفسیر کا ہے کہ اگر آیات کم ہوں تو مس جائز ہے اور اگر آیات زیادہ ہوں یا برابر ہوں تو مس جائز نہ ہوگا، مثلاً "تفسیر جلالین" اور "مدارک" کا مس جائز نہیں[1]، اور "تفسیر کبیر" یا "خازن" وغیرہ کا مس درست اور جائز ہے۔

---

[1] یہ حکم ان کتابوں کے بارے میں ہوگا جن پر حاشیہ نہ ہو، حاشیہ والی جلالین کا حکم بدل جائے گا۔ (مرتب)

لیکن ابراہیم کے عام قول سے بخاری استدلال کرتے ہیں کہ جب بے وضو خطوط لکھنے کی اجازت ہے، حالانکہ کتابت میں ایک طرف ہاتھ کا عمل ہے، اور دوسری طرف زبان کا، جب کاتب لکھنے بیٹھتا ہے تو کاغذ کو ہاتھ بھی لگا تا ہے، بلکہ ہاتھ سے کاغذ دبا تا بھی ہے اور یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ لکھنے والوں کی زبان بھی چلتی رہتی ہے، بخاری کہتے ہیں کہ جب اسلامی خطوط کا لکھنا اور چھونا جائز ہے، جن میں موقعہ بہ موقعہ آیات قرآنی مذکور ہوتی ہیں تو قراءت میں کیا مضائقہ ہے؟ کتابت میں تو عادۃً مس بھی ہوتا رہتا ہے، جو بنص قرآنی "لَا یَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" ممنوع ہے، جب یہ بھی جائز ہے تو قراءت بدرجۂ اولی جائز ہوگی۔

بے وضو قرآن کریم کا چھونا احناف، شوافع اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ بے وضو قرآن کریم کا چھونا ممنوع ہے اور کتابت میں چونکہ کاغذ کا مس ہوتا ہے اس لیے بے وضو کتابت بھی درست نہیں کیونکہ قرآن کریم میں بہ نص صریح اس سے منع فرمایا گیا ہے: "لَا یَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" صرف پاک اس کو چھو سکتے ہیں، لیکن امام مالک اور امام بخاری کے نزدیک حالت حدث میں بھی مس درست ہے، احناف میں امام ابو یوسف بھی کتابت کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک شرط یہ ہے کہ جس کاغذ پر کتابت کی جارہی ہے اس سے ہاتھ نہ لگنا چاہیے۔ رہا نص قرآن "لَا یَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ" تو اس کے بارے میں موالک کہتے ہیں کہ یہ انشاء نہیں ہے خبر ہے اور خبر کا تعلق بھی ملائکہ سے ہے، انسانوں سے نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کریم کو (لوح محفوظ میں) جنات اور شیاطین نہیں چھو سکتے، بلکہ ملائکہ ہی اس کو چھوتے ہیں، کوئی دوسرا وہاں تک نہیں پہنچ سکتا، یہ خبر ہے اور اس حکم کے مکلّف انسان نہیں ہیں کہ وضو سے قبل ہاتھ نہ لگائیں، انسانوں سے اس کا تعلق جب ہوسکتا ہے کہ اسے انشاء کے معنی میں لیں اور مراد یہ ہو کہ بغیر طہارت اسے نہ چھوا جائے۔

موالک نے تو صرف اسی قدر کہا ہے کہ یہ خبر ہے اور انشاء نہیں ہے، لیکن علامہ سہیلی مالکیؒ نے "روض الانف" میں اس پر یہ اضافہ فرمایا کہ آیت کریمہ میں **المطھرون** فرمایا گیا ہے، **المتطھرون** نہیں کہا گیا، **مطھرون** وہ ہیں جو پاکیزگی پر پیدا ہوئے جن کی پاکیزگی فطری ہے اور متطہرون وہ ہیں جن کی طہارت فطری نہ ہو بلکہ وہ پاکیزگی حاصل کرتے ہوں، انسان کسی وقت باوضو ہوتا ہے، اور کسی وقت بے وضو، اس کی طہارت فطری نہیں بلکہ اسے حاصل کرنا پڑتی ہے، معلوم ہوا کہ یہ صیغہ صرف ملائکہ کے لیے ہے، مقصد یہ ہے کہ قرآن لوح محفوظ میں ہے، وہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہے، وہاں تو صرف ملأ اعلی کی جماعت پہنچ سکتی ہے۔

یہ ہوا حضرت موالک کا مستدل، اب فیصلہ کس طرح کیا جائے کہ مس مصحف بغیر طہارت جائز ہے یا نہیں؟ لیکن ہم کہیں گے کہ جب قرآن کی عظمت کا یہ عالم ہے کہ اس کو سب سے اونچے مقام لوح محفوظ میں رکھا گیا، وہ اتنی مقدس کتاب ہے کہ شیطانی اثرات سے وہ ہمہ وجوہ سے محفوظ ہے، اس کو چھونے والے وہ ہیں جو فطرۃً پاکباز ہیں، سوال یہ ہے

کہ اس درجہ قابل احترام اور معظم کتاب تمہارے ہاتھ میں آئی ہے تو تم اس کے ساتھ کیا معاملہ کرو گے؟ اس کے شرف اور اس کی بزرگی کا تقاضہ تو یہ ہے کہ انسان اسے بے وضو ہاتھ نہ لگائے، اسی سے یہ نکل رہا ہے کہ اگر تم مطہر نہیں ہو تو طہارت حاصل تو کر سکتے ہو، اس گزارش پر آپ اس آیت کریمہ کو خواہ خبر مانیں یا انشاء، ملائکہ سے متعلق ہوں یا انسانوں سے اس ہی کی مزید تائید ہو رہی ہے کہ بے وضو ہاتھ لگانا درست نہ ہوگا، اس عالم میں قرآن کو صرف وہی لوگ ہاتھ لگا سکتے ہیں جو پاکیزہ ہیں جن کی زبان اور جن کے ہاتھ پاک وصاف ہیں، اس لیے مقصد کے اعتبار سے وہ بات جو جمہور نے اختیار کی ہے صحیح ہے، پیغمبر علیہ السلام کا عمل صحابہ کے آثار واعمال اور اس سلسلہ میں آپ کی تاکیدات بتلائی ہیں کہ حالت حدث میں قرآن چھونا درست نہیں ہے۔

"قال حماد الخ" حماد نے ابراہیم نخعی سے دریافت کیا کہ حمام میں حاضرین کو سلام کرنا کیسا ہے؟ جواب دیا کہ اگر ازار باندھے ہوئے ہوں تو مضائقہ نہیں ہے، ورنہ سلام نہ کیا جائے۔ ابراہیم نخعی نے یہ تو فرمایا کہ وہ لوگ برہنہ ہوں تو سلام نہ کرنا، معلوم ہوا کہ تعری کو مانع سلام قرار دیتے ہیں، حدث کسی قسم کا بھی ہو وہ ان کے نزدیک سلام کے لیے مانع نہیں ہے۔ یعنی سلام چونکہ اسماء حسنی میں سے ہے اور سلام علیکم قرآن میں آیا ہے، آپ السلام علیکم کہیں گے تو جواب دینا لازم ہو جائے گا، برہنگی کی حالت میں اول تو بولنا ہی مکروہ ہے، پھر سلام کا جواب جواز قبیل ذکر ہے اور زیادہ کراہت کا باعث ہوگا، اس جواب سے واضح ہو گیا کہ حمام میں ذکر کی گنجائش ہے اور قرآن بھی ذکر اللہ ہے، لہٰذا اس کا جواز بھی نکل آیا۔　　　واللہ اعلم

تشریح حدیث یہ حدیث گزر چکی ہے، یہاں ذرا تفصیل سے بیان ہوئی ہے، فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات اپنی خالہ حضرت میمونہ کے یہاں گزاری اور میں وسادہ کے عرض میں لیٹ گیا، وسادہ کا اطلاق بستر پر بھی آتا ہے اور فرش پر بھی، سرکار رسالت مآب ﷺ اور حضرت میمونہ طول میں آرام فرما ہوئے یعنی سر مبارک تکیہ پر رکھا اور عرض میں لیٹنے کے لیے سر کا تکیہ پر ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ پائے مبارک کے قریب بھی سر ہو سکتا ہے، آگے کہتے ہیں کہ آپ سو گئے اور نصف شب گزرنے کے بعد یا اس سے قبل بیدار ہوئے اور آنکھوں کو مل کر نیند کو دور فرمایا، پھر آل عمران کی آخری دس آیتیں تلاوت کیں، پھر قاعدہ کا عمدہ وضو فرمایا اور نماز شروع فرمادی، ابن عباس کہتے ہیں کہ میں نے بھی ایسا ہی کیا اور بائیں طرف کھڑا ہو گیا، آپ نے کان پکڑ کر داہنی طرف لے لیا اور دو دو کر کے بارہ رکعت نماز ادا فرمائی پھر وتر پڑھے۔

یہ وتر ایک رکعت تھا یا تین رکعت؟ مسلم شریف میں اسی روایت کے بعض طرق میں "ثم اوتر بثلاث" کی صراحت ہے، معلوم ہوا کہ اس موقعہ پر وتر کی تین رکعتیں تھیں، حضرات شوافع کا یہ خیال کہ وتر ایک رکعت ہے درست نہیں ہے، مسئلہ تفصیل کے ساتھ اپنی جگہ پر آئے گا۔

ترجمۃ الباب سے مناسبت حضرت ابن عباسؓ کے واقعہ میں جس کو امام بخاری نے باب کے ذیل میں پیش فرمایا ہے، بحث یہ ہے کہ اس کا ترجمۃ الباب سے کیا تعلق ہے؟ کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے نیند سے بیدار ہو کر دس آیتیں پڑھیں، بس معلوم ہو گیا کہ حدث کے بعد قراءت میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں دو عمل ہیں ایک خود پیغمبر علیہ السلام کا اور دوسرے ابن عباس کا، پیغمبر علیہ السلام کی نیند تو ناقض وضو نہیں ہے، آپ نے فرمایا "تنام عيناى ولاينام قلبى" اور ابن عباسؓ ہیں غیر مکلّف، اس لیے اس روایت سے ترجمہ کیسے ثابت ہو؟ اس کے جواب کے لیے شارحین نے مختلف صورتین اختیار فرمائیں ہیں:

حافظ کہتے ہیں کہ "تنام عيناى ولاينام قلبى" کا حاصل صرف اتنا ہے کہ قلب پر غفلت طاری نہیں ہوتی اور غفلت نہ ہونے کے لیے یہ لازم ہے کہ ریاح بھی خارج نہ ہوں، فرق یہ ہے کہ ہم لوگوں پر نیند کے ساتھ غفلت بھی طاری ہو جاتی ہے، اس لیے خروج ریح کا پتہ نہیں چلتا، لیکن پیغمبر علیہ السلام پر چونکہ غفلت طاری نہیں ہوتی اس لیے آپ کو خروج ریح کا احساس رہے گا، اس لیے ہو سکتا ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کو نوم کی حالت میں حدث لاحق ہوا ہو اور آپ کو اس کا علم ہو، لیکن آپ نے قراءت فرمائی، معلوم ہوا کہ بے وضو قراءت درست ہے اور اس کی دلیل کہ سوتے وقت حدث لاحق ہوا ہوگا، یہ بھی ہے کہ آپ نے بعد میں وضو کیا، لیکن حافظ کی یہ بات کچھ وزن دار نہیں ہے، چنانچہ علامہ عینی نے گرفت کی ہے، کہتے ہیں کہ یہ پیغمبر علیہ السلام کی خصوصیت ہے کہ حالت نوم میں آپ کو حدث لاحق نہیں ہوتا، ورنہ پھر پیغمبر علیہ السلام اور غیر پیغمبر کے درمیان فرق باقی نہ رہے گا، یہ بھی کوئی فرق ہے کہ انہیں احساس ہو جاتا ہے، ہمیں نہیں ہوتا؟

حافظ نے ایک صورت نکالی ہے کہ چونکہ آپ حضرت میمونہؓ کے ساتھ لیٹے تھے اس لیے ملامست ضرور ہوئی ہوگی، جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، پھر پیغمبر علیہ السلام نے وضو سے پہلے آیات کی تلاوت کی، معلوم ہوا کہ حالت حدث میں تلاوت قرآن کریم کی اجازت ہے، علامہ عینی نے اعتراض کر دیا کہ ملامست سے کیا مراد ہے؟ آیا ہاتھ لگانا یا جماع؟ اگر آخری معنی مراد ہیں تو غسل ضروری تھا اور آپ نے غسل نہیں فرمایا اور اگر پہلے معنی مراد ہیں تو مجرد ملامست نساء ناقض وضو نہیں، خود بخاری کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ملاعبت کی صورت میں اکثر مذی کا خروج ہو جایا کرتا ہے، اور مذی ناقض وضو ہے، مگر حافظ نے اس سے تعرض نہیں فرمایا۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد حضرت شاہ ولی اللہ نے ایک عمومی بات ارشاد فرما کر ترجمہ سے ربط ثابت کیا ہے، ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ عموماً طویل نیند سے بیدار ہونے کے بعد ریاح کا خروج ہوا کرتا ہے، بس اسی پر ترجمے کی بنیاد قائم ہے، واقعۃً حدث ہوا یا نہیں، ترجمہ میں اس سے بحث نہیں، گویا اس عمومی احوال کی بنا پر آپ کو محدث مان لیا گیا، بخاری میں ایسے تراجم کی کمی نہیں۔ علامہ عینی نے کہا کہ بخاری کے ترجمہ کی بنیاد صرف ظاہر حدیث پر ہے کہ آپ نے سونے کے بعد وضو فرمایا اور وضو سے قبل دس آیتیں تلاوت کیں، صرف ظاہر حدیث پر بنیاد رکھیں تو بات بنتی ہے، ورنہ اس حدیث کو یہاں لانے کا اور کوئی موقعہ نہیں ہے، علامہ عینی کی بات بھی دل لگتی ہے۔

حضرت الاستاذ نور اللہ مرقدہ حضرت الاستاذ نے ارشاد فرمایا کہ اشکال تو صرف یہی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کا نوم تو ناقض وضو نہیں ہے اور ابن عباس نابالغ ہیں، غیر مکلّف ہونے کی وجہ سے ان کا فعل قابل استدلال نہیں، لیکن ہم ابن عباس ہی کے عمل سے استدلال کرتے ہیں، مانا کہ ابن عباس کا فعل حجت نہیں ہے، لیکن پیغمبر علیہ السلام کی تقریر تو ضرور حجت ہے، جب ابن عباس کے فعل کے ساتھ پیغمبر علیہ السلام کی تقریر شامل ہوگئی تو استدلال درست ہوگیا۔

تفصیل یہ ہے کہ ابن عباس اپنے بارے میں فرماتے ہیں، میں اٹھا اور میں نے وہی کام کئے جو پیغمبر علیہ السلام نے کئے تھے، لفظ مثل کو سامنے رکھئے اور دیکھئے کہ یہ کیا بتا رہا ہے؟ مثل میں ہر اعتبار سے برابری ہوا کرتی ہے، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ اٹھے، آنکھیں ملیں، تلاوت کی وضو کیا اور نماز میں شریک ہوگئے، یہ سب کچھ آپ کے سامنے ہو رہا ہے، پھر نہ تو آپ نے نماز کی حالت میں اشارے سے منع فرمایا اور نہ نماز کے بعد آپ نے اس فعل پر تنبیہ فرمائی، معلوم ہوا کہ حالت حدث میں قراءت کا عمل جائز ہے، اب اگر آپ یہ کہیں کہ آپ نے انکار اس لیے نہیں فرمایا کہ ابن عباس بچے ہیں اور غیر مکلّف ہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی دیکھ لیجیے کہ ابن عباس غلطی سے بائیں طرف کھڑے ہوگئے تھے، تو آپ نے یہ انتظار نہیں فرمایا کہ نماز کے بعد تنبیہ کردی جائے گی، بلکہ نماز ہی کی حالت میں کان مل کر پیچھے سے کھینچا اور دائیں جانب کھڑا کردیا، ابن عباس بچے ہیں، مضائقہ نہیں کہ نماز میں شامل بھی نہ ہوں، بائیں اور دائیں کی پابندی بھی نہیں، بہتر یہ ہے کہ اگر ایک ہی مقتدی ہو تو وہ امام کے برابر داہنی جانب کھڑا ہو، پھر نماز نفل ہے، گویا تین چیزیں ہیں، حضرت ابن عباس بچے ہیں، نماز نفل ہے اور بائیں جانب کھڑا ہونا بھی جائز ہے، لیکن اثناء صلوۃ میں ان کو بائیں طرف سے بدل دیا گیا، یہاں سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حدث کی حالت میں قراءت جائز ہے، اگر جائز نہ ہوتی تو آپ نماز کے اندر یا نماز کے باہر ضرور تنبیہ فرماتے۔

یہ کہنا کہ ابن عباس تو جاگ رہے تھے، اپنے والد کے فرستادہ تھے تاکہ رات کے احوال دیکھ کر والد کو اطلاع دیں، اس لیے ان کا وضو نہیں گیا، لیکن یہ بات خیال کے درجہ کی ہے، ہم پوچھتے ہیں کیا سونے اور نیند ہی سے وضو ٹوٹتا ہے، کیا جاگنے کی حالت میں ریاح خارج نہیں ہوسکتے؟ پھر کیا ابن عباس وضو کرکے لیٹے تھے یا ابن عباس نے آپ کو اپنے جاگنے کا حال بتلا دیا تھا؟ جب کہ "نام الغلیم" کی تصریح بھی اسی روایت میں ہے، آپ تو ابن عباس کو نائم ہی سمجھ رہے تھے، اس لیے ماننا ہوگا کہ ابن عباس کے فعل اور آپ کی تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ حالت حدث میں قرآن کریم کی تلاوت جائز ہے اور ترجمہ ثابت ہوگیا۔　　واللہ اعلم

[۳۷] بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ اِلَّا مِنَ الْغَشْيِ الْمُثْقِلِ

(۱۸۴) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنِ امْرَأَتِهٖ فَاطِمَةَ عَنْ

جَدَّتِهَا اَسْمَاءَ بِنْتِ اَبِیْ بَکْرٍ اَنَّهَا قَالَتْ اَتَیْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِیِّ ﷺ حِیْنَ خَسَفَتِ الشَّمْسُ فَاِذَا النَّاسُ قِیَامٌ یُّصَلُّوْنَ وَاِذَا هِیَ قَائِمَةٌ تُصَلِّی فَقُلْتُ مَالِلنَّاسِ؟ فَاَشَارَتْ بِیَدِهَا نَحْوَ السَّمَاءِ وَقَالَتْ سُبْحَانَ اللهِ فَقُلْتُ آیَةٌ فَاَشَارَتْ اَنْ نَعَمْ فَقُمْتُ حَتّٰی تَجَلَّانِیْ الْغَشْیُ وَجَعَلْتُ اَصُبُّ فَوْقَ رَاسِیْ مَاءً فَلَمَّا انْصَرَفَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ حَمِدَاللهَ وَاَثْنٰی عَلَیْهِ ثُمَّ قَالَ مَامِنْ شَیْءٍ کُنْتُ لَمْ اَرَهُ اِلَّا قَدرأَیْتُهُ فِیْ مَقَامِیْ هٰذَا حَتّٰی الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَلَقَدْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنَّکُمْ تُفْتَنُوْنَ فِیْ الْقُبُوْرِ مِثْلَ اَوْ قَرِیْباً مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ لَا اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَاءُ، یُؤْتٰی اَحَدُکُمْ فَیُقَالُ لَهٗ مَاعِلْمُكَ بِهٰذَاالرَّجُلِ؟ فَاَمَّا الْمُوْمِنُ اَوِ الْمُوْقِنُ لَا اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَاءُ فَیَقُوْلُ هُوَ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ جَاءَ نَا بِالْبَیِّنَاتِ وَالْهُدٰی فَاَجَبْنَا وَآمَنَّا وَاتَّبَعْنَا فَیُقَالُ نَمْ صَالِحاً فَقَدْ عَلِمْنَا اِنْ کُنْتَ لَمُوْمِناً، وَاَمَّا الْمُنَافِقُ اَوِ الْمُرْتَابُ لَا اَدْرِیْ اَیَّ ذٰلِكَ قَالَتْ اَسْمَاءُ فَیَقُوْلُ لَااَدْرِیْ سَمِعْتُ النَّاسَ یَقُوْلُوْنَ شَیْأً فَقُلْتُهٗ. (گذشتہ:۸۶)

ترجمہ باب، اس چیز کے بیان میں کہ بجز غشی مثقل کے معمولی غشی میں وضو نہیں، اسماءؓ بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے، انھوں نے کہا کہ میں سورج گرہن کے وقت عائشہؓ زوجۂ مطہرہ سرکار رسالت مآب ﷺ کے پاس گئی، دیکھا کہ لوگ کھڑے ہوئے نماز پڑھ رہے ہیں اور عائشہؓ بھی کھڑی نماز پڑھ رہی ہیں، میں نے کہا، لوگوں کا کیا حال ہے؟ تو انھوں نے اپنے ہاتھ سے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور کہا سبحان اللہ! میں نے کہا عذاب کی نشانی ہے، عائشہ نے اشارہ کیا کہ ہاں! پس میں کھڑی ہوگئی تا آنکہ مجھے غشی نے ڈھانک لیا اور میں اپنے سر پر پانی بہانے لگی، جب رسول اکرم ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو آپ نے اللہ کی حمد وثنا کی، پھر فرمایا کہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو میں نے پہلے نہیں دیکھی مگر اس مقام میں دیکھ لی حتی کہ دوزخ اور جنت بھی (یعنی میں نے اس مقام پر بہت سی عجیب اور نئی نئی چیزیں دیکھیں جو پہلے نہیں دیکھی تھیں حتی کہ جنت اور جہنم کو اس طرح اس دنیا میں نہیں دیکھا تھا) اور بے شک مجھ پر وحی اتاری گئی ہے کہ تم اپنی قبروں میں مسیح دجال کے فتنہ کے مماثل یا اس کے قریب آزمائے جاؤ گے (رواوی کہتا ہے کہ مجھے مثل اور قریب کے اندر شبہ ہے کہ حضرت اسماء نے کیا کہا تھا) اسماء نے کہا تم میں سے ایک شخص کے پاس آیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اس شخص کے متعلق تمہیں کیا علم ہے؟ بہر حال مومن یا موقن (معلوم نہیں کہ اسماء نے کیا لفظ کہا تھا) تو وہ کہے گا کہ یہ محمد ہیں جو اللہ کے رسول ہیں، جو کھلی کھلی نشانیوں اور ہدایت کو لے کر ہماری طرف مبعوث کیے گئے اور ہم نے ان کی دعوت کو قبول کیا، ان پر ایمان لائے اور ہم نے ان کا اتباع کیا، پھر اس سے کہا جائے گا کہ تم آرام سے سو جاؤ، ہم جانتے ہیں کہ تم پہلے ہی سے مومن ہو، رہا منافق یا مرتاب (یاد نہیں کہ اسماء نے کیا لفظ کہا تھا) تو وہ یہ کہے گا کہ مجھے معلوم نہیں، میں نے لوگوں کو کچھ کہتے سنا تھا تو میں نے بھی کہہ دیا تھا۔

مقصد ترجمہ بخاری نواقض وضو میں غشی کا شمار کر رہے ہیں، غشی دل کے مراض میں سے ہے، اور اس کا درجہ اغماء سے کم ہے، اغماء کا شمار دماغ کے امراض میں ہے، غشی کی حقیقت یہ ہے کہ شدت ضعف یا واردات کے دباؤ سے روح سمٹ سمٹا کر قلب میں آ کر بند ہو جاتی ہے، بر خلاف اغماء کے کہ اس میں بطون دماغ میں بلغم بھر جاتا ہے، قلب کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

غشی کا ایک تو وہ درجہ ہے کہ جس میں ہوش وحواس یک قلم ختم ہو جائیں اور احساس باقی نہ رہے، یہ غشی مثقل کہلاتی ہے، اس میں سب کے نزدیک وضو جاتا رہے گا، کیونکہ غشی کی یہ حالت نوم سے کہیں بڑھی ہوئی ہے، سویا ہوا انسان نیند سے بیدار کیا جا سکتا ہے، لیکن غشی والے کو کتنا ہی چوکنا کیجئے وہ ہوش میں نہیں آتا، پھر جب نوم خروجِ ریح کے گمان اور مظنہ کی وجہ سے ناقض ہے تو غشی بدرجۂ اولیٰ ناقض ہونی چاہئے۔ دوسرا درجہ غشی میں غیر مثقل غشی کا ہے، اس میں فی الجملہ ہوش قائم رہتا ہے، یہ غشی جمہور کے نزدیک ناقض وضو نہیں، یہ غشی زیادہ کام کرنے یا زیادہ دیر تک دھوپ میں کھڑے رہنے سے پیدا ہو جاتی ہے، اس میں گھبراہٹ تو کافی ہوتی ہے، مگر حواس معطل نہیں ہوتے، لہذا اس کا حکم غشی مثقل کے حکم سے الگ ہونا چاہئے، کیونکہ علتِ نقض کا تحقق نہیں ہوتا۔

بخاری نے غشی کے ساتھ مثقل کی قید لگا کر ان لوگوں پر رد کیا ہے، جو غشی کو مطلقاً ناقض کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک مطلقاً غشی ناقض نہیں، صرف وہ غشی ناقض ہے جو انسان کو بوجھل کر دے جس سے حواس ختم ہو جائیں: "من لم یتوضا الا من الغشی المثقل" کا یہ مطلب نہیں کہ نواقض وضو میں صرف غشی ہی غشی ہے، بلکہ مفہوم یہ ہے کہ غشی کے اقسام میں صرف وہی غشی ناقض ہے جو مثقل ہو یعنی یہ قصر اقسام غشی کے اعتبار سے ہے نہ کہ مطلق نواقض کے اعتبار سے پس یہ قصر اضافی ہے حقیقی نہیں۔

اس مقصد کے لیے امام بخاری نے حضرت اسماءؓ کی روایت سے استدلال کیا، روایت گزر چکی ہے اس میں حضرت اسماء پر نماز کی حالت میں غشی کا اثر ہوتا ہے، لیکن حواس بحال ہیں، چنانچہ اسی حالت میں پانی کا ڈول اٹھا کر سر پر ڈالتی ہیں تا کہ بے حواسی دور ہو جائے، بڑھنے نہ پائے، اسی حالت میں نماز پڑھتی رہیں اور چونکہ نماز کا یہ عمل پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ جماعت میں ہوا ہے اور آپ نماز میں اپنے مقتدیوں کے احوال سے باخبر رہتے تھے، جیسا کہ حدیث "انی ارکم من خلفی کما ارٰکم امامی او کما قال" سے ظاہر ہے کہ میں تمہیں اپنے پیچھے سے بھی اسی طرح دیکھتا ہوں جیسے سامنے سے، پھر حضرت اسماءؓ کا یہ عمل پیغمبر علیہ السلام کی تقریر کے ماتحت آ کر حجت ہو گیا، جس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی غشی سے وضو نہیں جاتا، بہر کیف ترجمہ ثابت ہو گیا، روایت پوری تفصیل سے گزر چکی ہے۔

[۳۸] بَابُ مَسْحِ الرَّأْسِ كُلِّهِ

لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ (المائدہ:٦) وَقَالَ ابْنُ الْمُسَيَّبِ الْمَرْأَةُ بِمَنْزِلَةِ الرَّجُلِ تَمْسَحُ عَلَى رَأْسِهَا.

وَسُئِلَ مَالِكٌ اَيُجْزِئُ اَنْ يَّمْسَحَ بَعْضَ رَاسِهٖ فَاحْتَجَّ بِحَدِيْثِ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ.

(۱۸۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيٰى الْمَازِنِيِّ عَنْ اَبِيْهِ اَنَّ رَجُلًا قَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ زَيْدٍ وَهُوَ جَدُّ عَمْرِو بْنِ يَحْيٰى اَتَسْتَطِيْعُ اَنْ تُرِيَنِيْ كَيْفَ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ زَيْدٍ نَعَمْ فَدَعَا بِمَاءٍ فَاَفْرَغَ عَلٰى يَدِهٖ فَغَسَلَ يَدَهٗ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهٗ ثَلَاثًا ثُمَّ غَسَلَ يَدَهٗ مَرَّتَيْنِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ مَسَحَ رَاسَهٗ بِيَدَيْهِ فَاَقْبَلَ بِهِمَا وَاَدْبَرَ بَدَأَ بِمُقَدَّمِ رَاسِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ بِهِمَا اِلٰى قَفَاهُ ثُمَّ رَدَّهُمَا اِلَى الْمَكَانِ الَّذِيْ بَدَأَ مِنْهُ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ. (آئندہ: ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۷، ۱۹۹)

ترجمہ باب، پورے سر کا مسح کرنا۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وامسحوابرؤسکم" اپنے سروں کا مسح کرو، ابن المسیب نے کہا، عورت مرد کی طرح ہے، وہ اپنے سر پر مسح کرے گی، امام مالک سے پوچھا گیا، کیا یہ کافی ہے کہ انسان اپنے سر کے بعض حصے کا مسح کرے تو انھوں نے عبداللہ بن زید کی حدیث سے استدلال کیا، یحییٰ مازنی کہتے ہیں کہ ایک شخص نے عبداللہ بن زید سے پوچھا اور وہ عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، کیا آپ دکھا سکتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کس طرح وضو فرمایا کرتے تھے، چنانچہ انھوں نے پانی منگوایا اور اپنے ہاتھ پر ڈالا اور ہاتھ کو دو مرتبہ دھویا، پھر تین مرتبہ کلی کی اور ناک میں پانی دیا، پھر تین بار اپنا چہرہ دھویا اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دو دو مرتبہ کہنیوں تک دھویا، پھر اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا اور اس میں اقبال بھی کیا اور ادبار بھی، یعنی اپنے سر کے آگے کی جانب سے شروع کیا حتی کہ ان کو اپنی گدی تک لے گئے، پھر ان دونوں ہاتھوں کو اسی جگہ لے گئے جہاں سے شروع فرمایا تھا، پھر آپ نے اپنے دونوں پیر دھوئے۔

مقصد ترجمہ فرماتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرنا ہوگا، اس مسئلہ میں امام بخاریؒ امام مالکؒ کی موافقت کر رہے ہیں، ان کے یہاں پورے سر کا مسح فرض ہے، امام احمد سے بھی استیعاب منقول ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ استیعاب ضروری نہیں، سر کے بعض حصہ کا مسح کافی ہے، پھر اس بعض کی تعیین میں اختلاف ہوا ہے کہ بعض مطلق مراد ہے یا پھر اس کی بھی کچھ تحدید ہے کہ چوتھائی یا تہائی یا دو تہائی سر کا مسح کیا جائے، اگر چہ اس سلسلہ میں موالک وحنابلہ سے بھی مختلف روایات ہیں مثلاً یہ کہ ان کے یہاں ایک روایت ثلث (ایک تہائی) اور دوسری دو ثلث (دو تہائی) کی ہے، لیکن مشہور قول استیعاب کا ہے، امام شافعی مسح راس میں کسی قسم کی تحدید نہیں فرماتے، ان کے نزدیک سر کے کسی حصہ سے خواہ اس کی مقدار ایک یا دو بال کیوں نہ ہو، تر ہاتھ کا تعلق بہ نیت مسح ہو گیا، تو فریضہ ادا ہو جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ ربع کی تحدید فرماتے ہیں یعنی کم از کم چوتھائی سر کا مسح لازم ہے، اس سے کم مقدار میں مسح کا فرض ادا نہ ہوگا دلائل اپنی جگہ موجود ہیں۔

آیت کریمہ سے استدلال آیت کریمہ سے استدلال کی بنیاد یہ ہے کہ "برؤسکم" میں باء زائد ہو اور کیونکہ راس پورے سر کو کہتے ہیں، سر کے اجزاء کو سر نہیں کہتے، بلکہ بعض راس کہتے ہیں، لہٰذا معلوم

ہوا کہ آیت میں پورے سر پر مسح کرنے کا حکم ہے نہ کہ اس کے کسی حصہ پر، پھر پیغمبر علیہ السلام نے عمل بھی ہمیشہ استیعاب ہی کا فرمایا ہے، دیکھئے اس حدیث میں ''اقبل و ادبر'' کے الفاظ موجود ہیں اور تشریح میں ''بدء بمقدم راسہ'' کی تفصیل مذکور ہے جو عمل استیعاب کا بین ثبوت ہے، اگر لفظِ باء سے تبعیض کا شبہ کیا جائے، سو اول تو نحاۃ باء میں تبعیض کے معنی کا انکار کررہے ہیں، چنانچہ ابن برہان منکر ہیں کہ باء تبعیض کے لیے نہیں آتی اور کہتے ہیں کہ قائلین تبعیض ایک ایسی بات لارہے ہیں، جسے اہل عرب نہیں جانتے، جرجانی کہتے ہیں کہ باء میں اصل الصاق ہے، لیکن ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ نحاۃ اہل عرب کا خلاف کررہے ہیں، اہل کوفہ متفق ہیں کہ باء تبعیض کے لیے آتی ہے، اصمعی اور دوسرے نحاۃ بھی اس کے قائل ہیں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ باء کا تبعیض کے لیے آنا مختلف فیہ ہے، علاوہ بریں ''بروسکم'' کی باء ایسی ہے جیسے آیت تیمم میں ''فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ'' کی باء کہ وہاں باء کے باوجود پورے چہرے کا مسح ضروری ہے، کیونکہ باء زائد ہے، اسی طرح ''برؤسکم'' کی باء بھی زائد ہے، جس کی تاکید پیغمبر علیہ السلام کے دوامی عمل میں موجود ہے۔

سعید بن مسیّب کا قول سعید بن المسیب فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں عورت و مرد کا ایک ہی حکم ہے، جس طرح مرد کے لیے استیعاب ضروری ہے اسی طرح عورت کے لیے بھی استیعاب ضروری ہے،

اب اس کا ترجمہ سے کیا ربط ہے؟

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں کہ سعید بن مسیّب نے ''تمسح علی رأسها'' کہا ہے ''تمسح علی بعض رأسها'' نہیں کہا، گویا استیعاب ضروری ہے، خواہ مرد ہو یا عورت، امام احمدؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ عورت کے لیے صرف مقدم راس کا مسح کافی ہے، پھر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام بخاریؒ کے ترجمہ سے سعید بن المسیب کے قول کا کوئی خاص تعلق نہیں، صرف اتنی بات ہے کہ اس میں مسح کا ذکر آیا ہے، مناسبت تام نہیں ہے اور امام بخاریؒ کی تعلیقات میں ایسی چیزیں کثرت سے ملتی ہیں، لیکن ایک دوسرے طریقے سے اس کو ترجمہ سے مطابق کیا جاسکتا ہے۔

حضرتؒ کا طریق تطبیق میں کہتا ہوں کہ سعید بن المسیب نے ''تمسح علی رأسها'' فرمایا ہے ''تمسح علی خمارها'' نہیں فرمایا یعنی عورت بھی سر ہی پر مسح کرنے کی مکلف ہے، خمار اور اوڑھنی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، حالانکہ عورت کے بال بھی عورت ہیں اور ان کا ستر فرض ہے، مرد تو سر کھول سکتا ہے اور اس میں نقصان نہیں، لیکن اگر عورت سر کھول کر مسح کرے گی تو سارا سر کھل جائے گا، خصوصاً جب کہ استیعاب کو بھی اس کے حق میں فرض قرار دیا جائے، عورت کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ اسے اس پابندی سے علیحدہ رکھا جاتا، خواہ تو اس طرح کہ بجائے مسح راس کے خمار پر مسح کی اجازت ہوتی یا کم از کم مقدم راس کا مسح اس کے حق میں کافی سمجھا جاتا، مگر جب سعید بن

مسیب عورت کے لیے بھی مسح میں استیعاب کو ضروری قرار دے رہے ہیں اور کسی قسم کی رعایت نہیں فرماتے، تو معلوم ہوتا ہے کہ مسح راس میں استیعاب فرض ہے، اس میں تخفیف کی بالکل گنجائش نہیں۔

چونکہ ہمارا کام امام بخاری کی بات بنانا ہے، اس لیے سعید بن المسیب کے قول کو کوشش بسیار کے بعد امام بخاری کے ترجمہ سے مناسب کیا گیا اور اسی لیے ہم ان حضرات سے جھگڑتے ہیں جو بخاری کو ان کے مذاق کے خلاف اپنی طرف کھینچتے ہیں، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ بقول حضرت شاہ ولی اللہ صاحب سعید بن المسیب کے قول میں استیعاب کہاں ہے، صرف اتنی بات ہے کہ عورت بھی مرد کی طرح مسح راس کی مکلف ہے، اب اسے استیعاب راس کے سلسلہ میں پیش کرنا زبردستی کی بات ہے۔

امام مالک کا استدلال آگے فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ سے کسی نے پوچھا کیا یہ بات کافی ہوگی کہ اداء فرض کے لئے سر کے بعض حصہ کا مسح کرلیا جائے؟ یعنی استیعاب نہ ہو، تو امام مالک نے عبداللہ بن زید کی حدیث جو ترجمہ کے ذیل میں امام بخاری لا رہے ہیں پڑھ کر سنادی، گویا پہلے استیعاب کا دعوی کیا اور پھر عبداللہ بن زید کی حدیث سنائی کہ آپ نے پورے سر کا مسح کیا، اور استقبال واستدبار کے ساتھ کیا جس کا مقصد استیعاب کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا، معلوم ہوا کہ استیعاب منظور ہے، اگر اس سے کم کی گنجائش ہوتی تو پیغمبر علیہ السلام کے عمل سے وہ کمی بھی ثابت ہوتی اور جب ثابت ہوتی تو اہل مدینہ ضرور اس سے باخبر ہوتے، کیونکہ مدینہ علوم شرعیہ کا مرکز رہا ہے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے یہیں تعلیم دی، خلفاء ثلثہ یہیں رہے، ان کے تمام احکام اہل مدینہ کے سامنے ہیں؛ اس لیے اگر استیعاب کے علاوہ کوئی دوسرا عمل ہوتا تو اہل مدینہ کے پاس ضرور اس کی سند ہوتی، لیکن کوئی ایسی نقل نہیں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ یہی فرض ہے۔

دلیل موالک کا مبنی ہمارے خیال میں امام مالک کے استدلال کا مبنی دو چیزیں ہیں، ایک پیغمبر علیہ السلام سے اس کا ثبوت اور دوسرے عمل استیعاب کا دوام، تنہا ثبوتِ استیعاب سے کام نہیں چلے گا، جب تک کہ اس کا دوام بھی ثابت نہ ہو، قاعدہ کے مطابق ہمیں اسی حدیث سے دونوں چیزیں نکالنی ہیں، استیعاب تو اقبال وادبار سے ثابت ہو ہی رہا ہے اور دوام اس طرح نکل رہا ہے کہ سوال کے جواب میں یہ عمل کر کے دکھایا جارہا ہے، اور سوال کا مقصد چونکہ اصل بات کی تحقیق ہوتا ہے، اس لیے بقرینۂ سوال اس کا دوام بھی معلوم ہوگیا اور دلیل یہ ہے کہ مدینہ والوں کا عمل اس کے خلاف نہیں ہے، اگر خلاف ہوتا تو وہ امام مالک کے علم میں ہوتا، رہی حضرت مغیرہ بن شعبہ یا حضرت انس کی روایت تو ممکن ہے کہ وہ امام مالک کے پاس نہ ہو یا پھر اس کو قابل استدلال نہ سمجھتے ہوں یا انھوں نے ان روایات کو ضرورت پر حمل کیا ہو، ضرورت یہ کہ ہوسکتا ہے کہ سر میں تکلیف ہو یا سفر کی وجہ سے وظیفہ میں کچھ تخفیف ہوگئی ہو وغیرہ۔ اتنی چیزیں اس حدیث کے ساتھ شامل کی جائیں تو اسے دلیل میں پیش کرنے کے قابل بنایا جاسکتا ہے، امام بخاری کے مذاق کی رعایت کرتے ہوئے پوری قوت کے ساتھ دلیل بیان کی گئی ہے اور یہ ہمارا طریقہ ہے کہ مخالف کی دلیل بھی پوری قوت

کے ساتھ بیان کریں، ورنہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ پیغمبر علیہ السلام استیعاب فرماتے تھے، رہی یہ بات کہ آپ کا عمل استیعاب بہ طور فرض ہوتا تھا یا بطور سنت؟ تو اس کی کوئی تصریح نہیں ہے، استیعاب کے ہم بھی قائل ہیں مگر بدرجۂ سُنت، اگر اس کی فرضیت ثابت کرنی ہے تو موالک کو کوئی اور دلیل لانی چاہئے، تاکہ اس مسئلہ میں شفاء ہو، علاوہ بریں اگر اسی روایت سے فرضیت ثابت کی جارہی ہے تو عبداللہ بن زید کی اس روایت میں استیعاب کے ساتھ اقبال وادبار بھی ہے، اگر مدار اسی پر ہے تو استیعاب کے ساتھ اقبال وادبار بھی فرض ہونا چاہئے، حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں، پھر یہ ایک جزئی واقعہ ہے اور محض حکایت فعل ہے اور سب کو معلوم ہے: ”**حكاية الفعل لا تعم**“ کیا کوئی دعویٰ کرسکتا ہے کہ عبداللہ بن زید ہمیشہ اور ہر وضو کے وقت آپ کے ہمراہ رہے ہیں، اس بنا پر ان کا یہ بیان دوامِ عمل کی دلیل نہ ہونا چاہئے۔

وہ روایات جن میں استیعاب نہیں

نیز یہ کہنا بھی درست نہیں کہ اگر اس کے خلاف عمل ہوتا تو اہل مدینہ اور امام مالک کو بھی علم ہوتا، اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ جو چیز امام مالک کے سامنے آجائے وہ ثابت ہے اور جو چیز دوسرے ائمہ کے پاس ہو وہ ثابت نہیں، واقعی مدینہ علوم شرعیہ کا مرکز تھا، صحابہ نے پیغمبر علیہ السلام سے وہیں تعلیم حاصل کی، لیکن کچھ عرصے بعد اسلامی فتوحات کے دور میں صحابہ منتشر ہوگئے، شام، مصر، عراق، کوفہ اور بصرہ وغیرہ کو انھوں نے وطن بنالیا، وہ جہاں پر گئے وہاں اپنے ساتھ وہ علوم بھی لے گئے جو انھوں نے پیغمبر علیہ السلام کی خدمت میں رہ کر حاصل کئے تھے، اس لیے بہت سے علوم مدینہ طیبہ سے باہر والوں کو حاصل ہوئے اور اہل مدینہ سے مخفی اور پوشیدہ رہے، اس میں کیا تعجب ہے، یہ کیا ضروری ہے کہ جو اعمال اہل مدینہ کے علم میں ہوں وہی اعمال شرعیہ ہوں، ان کے علاوہ اور کوئی عمل دین نہ ہو، ایسے بہت سے مسائل ہیں جن کا مدینہ والوں کو علم نہیں ہے، لیکن دوسرے ائمہ کو وہ علوم پہنچے اور امت نے انھیں اختیار فرمایا، ایسی صورت میں کیا ضروری ہے کہ ہر ہر چیز امام مالک کے علم میں ہو۔

پھر اگر کسی صحابی کے بیان سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ تمام سر کا مسح پیغمبر علیہ السلام کے عمل میں بطور استحباب ہے بہ طور فرض نہیں، تو اس میں اشکال کی کیا بات ہے؟ دیکھئے حضرت مغیرہ بن شعبہ صحابی ہیں، عام خندق میں ایمان لائے ہیں حدیبیہ میں شریک ہوئے ہیں، حضرت عمر بن الخطاب کے دور میں بصرہ اور کوفہ کے اور پھر حضرت معاویہ کے دور میں کوفے کے گورنر رہے ہیں، مسلم اور ابوداؤد میں ان سے روایت ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے مقدم راس کا مسح فرمایا، بعض روایات میں آیا ہے کہ بقدر ناصیہ مسح کیا، روایت صحیح ہے، مسلم[1] اور ابوداؤد میں ہے،

---

[1] عن ابن المغيرة عن ابيه أنّ نبى الله ﷺ مسح على الخفين ومقدم راسه وعلى عمامته وفى رواية اخرى عندمسلم فمسح بناصيته وعلى خفيه (مسلم ج ۱ / باب المسح على الخفين) وفى ابى داؤد تحت باب المسح على الخفين عن المغيرة بن شعبة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح ناصيته وذكر فوق العمامة.

حضرت مغیرہ بن شعبہ کی اس روایت سے بعض سر کا مسح کافی معلوم ہوتا ہے، اسی لیے حضرات موالک کا عمل استیعاب پر دوام کا دعویٰ درست نہیں معلوم ہوتا، اس روایت کی روشنی میں ہم " امسحوا بروؤسکم " میں باء کو تبعیض کے معنی میں لینے پر مجبور ہیں، باء کو تبعیض کے معنی میں لینے کے بعد اب بعض معین اور بعض غیر معین کی بحث رہ جاتی ہے، حضرات شوافع بعض غیر معین کے قائل ہوئے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ باء تبعیضیہ کا اطلاق سر کے کم از کم حصہ پر بھی لغۃً صحیح ہے اور آیت کریمہ کے مصداق میں داخل ہے، اس لیے ایک دو بال کا مسح بھی کافی ہے، لیکن احناف کے نزدیک اس بعض حصۂ راس کی مقدار حضرت مغیرہ بن شعبہ اور انس بن مالک کی روایت کی روشنی میں ربع راس معین ہے، پھر اگر باء کو تبعیض کے معنی میں نہ لیں جیسا کہ بعض نحاۃ نے باء تبعیض سے انکار کیا ہے، تو الصاق کے معنی میں لینے کے بعد بھی احناف کی مراد بخوبی حاصل ہوسکتی ہے اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ الصاق اور تبعیض میں کوئی منافات نہیں ہے، تبعیض کی صورت میں الصاق کے معنی قائم رہتے ہیں۔

باء الصاق سے ربع راس کا ثبوت

قرآن کریم میں "اِمْسَحُوْا بِرُؤُوْسِکُمْ" فرمایا گیا ہے کہ سر کا مسح کرو، آیت کریمہ میں محل مسح یعنی سر معین ہے، لیکن مقدار مسح کے بارے میں آیت مجمل ہے، کیونکہ اصل لغت کے اعتبار سے مسح کے معنی چھونے کے ہیں، تر ہاتھ ہو یا خشک، پانی یا کسی بھی اور چیز کی شرط نہیں ہے، جیسے "مسحت راس الیتیم" میں نے یتیم کا سر چھوا، اس میں آلہ مسح کا تر ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن اصطلاح شریعت میں اس کے معنی تر ہاتھ کے پھیرنے کے ہیں "امرار الید المبتلۃ" لغوی معنی کے اعتبار سے لفظ مسح بلا واسطہ حرف جر متعدی تھا، منقول شرعی ہو کر لازم ہوگیا، پھر اس کے محل سے متعلق کرنے میں حرف جر کے ساتھ تعدیہ کی ضرورت ہوئی، لہذا یہ باء زائد نہیں ہے، بلکہ بغرض تعدیہ اس کو لایا گیا ہے اور معنی یہ ہوں گے "افعلو افعل المسح بالراس" اور چونکہ حرف باء میں اصل الصاق ہے اور ظاہر ہے کہ الصاق میں ملصق ملصق بہ دو چیزیں ضروری ہیں، ملصق بہ محل مسح سے عبارت ہے اور ملصق آلہ مسح ہے، اب اگر باء آلۂ مسح سے متعلق ہو تو اس کے واسطے سے فعل محل مسح تک متعدی ہوگا اور اس صورت میں محل مسح کا استیعاب فرض قرار پائے گا، جیسے "مسحت الحائط بیدی" میں باء آلۂ مسح سے متعلق ہے، اور اس باء کے واسطے سے فعل محل مسح یعنی حائط تک متعدی ہوا ہے، اس لیے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے ہاتھ کے ذریعہ پوری دیوار کا مس کیا، لیکن اگر باء محل مسح سے متعلق ہو تو اس صورت میں فعل اس باء کے ذریعہ آلۂ مسح تک متعدی ہوگا اور محل مسح کا استیعاب ضروری نہ رہے گا، بلکہ ضروری صرف یہ ہوگا کہ محل مسح سے پورے آلۂ مسح کو ملصق کردیا جائے، اس صورت میں ہاتھ کی چار انگلیوں کو تر کر کے سر سے ملا دینے کا نام مسح قرار پائے گا، بلکہ اگر آلۂ مسح یعنی ہاتھ کے اکثر حصے کو کل کا قائم مقام قرار دیا جائے تو صرف تین تر انگلیوں سے مسح کرلینا کافی ہوگا، باء کو الصاق کے معنی میں لینے سے آیت کریمہ میں یہ دو احتمال پیدا ہوجاتے ہیں، جب آیت کریمہ میں باء کے استعمال کی وجہ سے ابہام پیدا ہوگیا اور معین نہ ہوسکا کہ آیت کریمہ سے مراد کیا ہے؟ تو پیغمبر علیہ

الصلاۃ والسلام کے عمل کو تلاش کیا گیا، آپ کا اکثر وبیشتر کا عمل تو استیعاب ہی ہے، جس سے امام مالک کو استیعاب کی فرضیت کا خیال ہوا، احناف کے سامنے بھی اگر صرف وہی روایات ہوتیں اور اس کے خلاف پیغمبر علیہ السلام کا کوئی عمل نہ ہوتا تو وہ بھی استیعاب کی ضرورت تسلیم کرتے، لیکن نہ استیعاب کا دوام ثابت ہے اور نہ ربع راس سے کم کی روایت موجود ہے، اس لیے حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت کو آیت کریمہ کے اجمال وابہام کا بیان قرار دیتے ہوئے، مراد متعین کی گئی، حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں آلۂ مسح کے الصاق کو ناصیۃ یا مقدم راس یعنی بقدر ربع راس سے تعبیر کیا گیا ہے، ابوداؤد اور حاکم میں حضرت انس بن مالک سے بھی اس کی مقدار ربع راس بیان کی گئی ہے: "فسمح مقدم راسه ولم ينقض العمامة" کے الفاظ ہیں[1]۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد حضرت شیخ الہندؒ فرمایا کرتے تھے کہ گو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اکثر وبیشتر کا عمل استیعاب ہے اور ہم یہ بھی تسلیم کیے لیتے ہیں کہ آیت کریمہ کا مفاد بھی استیعاب ہی ہے، کیونکہ اس میں باء زائد ہے، اور یہ ایسی ہی باء ہے، جیسا کہ آیت تیمّم یعنی "فامسحوا بوجوهكم وايديكم" میں وارد ہوئی ہے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ یہ استیعاب مفروض صرف اسی صورت میں ادا ہوگا کہ عملاً محل مسح کا استیعاب ہو یا اس کی کوئی اور بھی صورت ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ شریعت میں متعدد احکام ایسے ہیں جن میں مطلوب تو استیعاب ہی ہے، لیکن عمل کے سلسلہ میں ربع کو کل کا قائم مقام قرار دے دیا گیا ہے، مثلاً حج کے ایام میں احرام سے باہر آنے کے لیے حلق راس کا حکم ہے، لیکن اگر حاجی بجائے پورے سر کے حلق کے ربع راس کا حلق کرالے تو اس کے لیے احرام سے خروج جائز ہو جاتا ہے، قربانی کے سلسلہ میں جانور کا غیر معیب ہونا شرط ہے، کان، آنکھ، ناک، سینگ، صحیح سالم ہونا ضروری ہے، لیکن اگر اس کا کوئی عضو چوتھائی کٹا ہوا ہو تو یہ سمجھا جاتا ہے، کہ گویا وہ عضو بالکل ندارد ہے اور اس کی قربانی صحیح نہیں ہے، اسی کی ایک نظیر یہ بھی سمجھئے کہ نماز کے لیے کپڑے کی طہارت شرط ہے، پھر اگر وہ کپڑا چوتھائی سے کم ناپاک ہو تو اس میں نماز صحیح ہو جاتی ہے، لیکن اگر کپڑا چوتھائی یا اس سے زائد حصہ ناپاک ہو تو اس کپڑے میں نماز ادا نہ ہوگی اور چوتھائی کپڑے کی ناپاکی سے پورے کا پورا کپڑا ناپاک قرار دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ شریعت کی نظر میں ربع، کل کے قائم مقام ہو جاتا ہے، اور لیجئے امام کے ساتھ ایک رکعت کا مدرک پوری نماز کا مدرک مان لیا گیا، اسی طرح اندرون وقت ایک رکعت کا مدرک کل کا مدرک قرار دیا گیا ہے۔ الى غير ذالك من الامثال۔

غرض استیعاب کو تسلیم کرتے ہوئے اس فریضہ سے عہدہ برآ ہونے کی ایک شکل یہ بھی نکل رہی ہے کہ کم از کم

---

[1] حضرت انس بن مالکؓ کی یہ حدیث ابوداؤد اور حاکم میں موجود ہے، فرماتے ہیں: رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم راسه ولم ينقضِ العمامة، ابوداؤد اور حاکم نے اس روایت پر سکوت کیا ہے، جو علماء حدیث کے نزدیک تصحیح کے قائم مقام ہے۔ ۱۲

ایک چوتھائی سر کا مسح کر لیا جائے اور اس کی رہنمائی مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں موجود ہے۔

حضرت نانوتویؒ کا ارشاد حضرت نانوتوی قدس اللہ سرہٗ العزیز سے منقول ہے کہ باء میں تبعیض کے معنی تو مختلف فیہ ہیں، اس لیے باء کو اصل معنی کے اعتبار سے الصاق ہی کے معنی میں لیا جائے، اس صورت میں ''امسحو ابروسکم'' کے معنی ''امسحوا ملصقین رؤسکم بالماء'' ہوں گے، کیونکہ باء جس کے ذریعہ فعل مسح کو متعدی کیا جارہا ہے، اصل کے اعتبار سے محل مسح پر نہیں بلکہ آلۂ مسح پر آئے گی، اب معنی یہ ہوں گے کہ پانی کا سر سے الصاق کیا جائے یعنی سر کی سطح کو پانی سے لگایا جائے، دیکھنا یہ ہے کہ اس صورت میں سر کا کتنا حصہ ممسوح ہوگا، آیا سارا سر بھیگے گا یا اس کا ایک حصہ؟ چونکہ سر ایک کرۂ غیر حقیقی ہے اس لیے پانی خواہ کسی بھی ظرف میں ہو اور سر کے کسی بھی حصے کا اس سے مس ہو وہ چوتھائی سے زائد کا مس نہ ہوگا، پورا سر نہیں بھیگ سکتا، ہاں اگر تلاقیٔ سطحین کے بجائے سر کو پانی میں داخل ہی کر دیا جائے تو البتہ سر پورا بھیگ جائے گا لیکن یہاں باء کا تقاضا صرف تماس وتلاقی یا الصاق ہے، نہ کہ سر کا پانی میں داخل کر دینا، اس تقدیر پر پورے سر کا استیعاب آیت کے مفہوم سے خارج ہی ماننا پڑے گا، خوب سمجھ لیں۔

یہیں سے یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ تلاقی راس بالماء میں یہ احتمال بالکل مستبعد ہے کہ ایک دو بال کی تلاقی ہو، ہاں سر کی، کرویت حقیقی ہوتی اور پانی بھی ایسا ہی ہوتا، تو کرہ کی کرہ کے ساتھ تلاقی میں نقطے کی نقطے سے تلاقی ممکن تھی اور بھی اس صورت میں حضرات شوافع کا یہ قول بھی صحیح ہو جاتا کہ ایک دو بال کا مس بھی اداء فرض کے لیے کافی ہے، مگر مشاہدہ اس کی تصدیق نہیں کرتا۔

یہ اکابر کی باتیں ہیں جو ذرا دقیق ہیں اور سلامت فہم پر موقوف ہیں، ورنہ صاف اور بے غبار بات تو یہی ہے کہ آلۂ مسح یعنی ہاتھ کو تر کر کے سر پر رکھو تو ربع راس پر ہی آئے گا۔ (واللہ اعلم)

سائل کون تھا؟ یہاں ارشاد ہوا ''ان رجلاقال لعبداللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحییٰ الخ'' بعض حضرات نے ''ھو'' کی ضمیر کو عبداللہ بن زید کی طرف لوٹا دیا ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ عبداللہ بن زید حقیقی یا مجازی کسی بھی اعتبار سے عمرو بن یحییٰ کے دادا نہیں ہیں، صحیح یہ ہے کہ ''ھو'' سے مراد عمرو بن ابی حسن ہیں، موطا کے راوی اس سائل کی تعیین میں باہم مختلف ہیں، اکثر نے تو ''رجلاً'' مبہم طور پر ذکر کیا ہے اور جہاں تعیین کی گئی ہے وہاں کسی روایت میں یہ سوال عمرو بن ابی حسن کی طرف منسوب ہے، کہیں ابوحسن کی طرف نسبت کی گئی ہے اور کسی روایت میں یحییٰ بن عمارہ کو سائل قرار دیا گیا ہے۔

لیکن امام بخاریؒ نے باب لاحق میں جو تعیین فرمائی ہے وہی صحیح ہے کہ سائل عمرو بن ابی حسن ہیں، اور موطا کے راویوں میں جو باہم اختلاف ہوا ہے اس کو جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ عبداللہ بن زید کے پاس تین آدمی تھے،

ایک ابوحسن انصاری، دوسرے ان کے بیٹے عمرو بن ابی حسن اور تیسرے ان کے پوتے یحییٰ بن عمارہ بن ابی حسن[1] یہ تینوں حضرات حضرت عبداللہ بن زید کی خدمت میں سرکار رسالت مآب علیہ کے وضو کی کیفیت دریافت کرنے کے لیے حاضر ہوئے، لیکن سوال عمرو بن ابی حسن نے کیا، اب جہاں سوال کی نسبت عمرو بن ابی حسن کی طرف کی گئی ہے، تو وہ تو حقیقت ہی ہے، لیکن جہاں ان کے والد ابوحسن کی طرف یا ان کے بھتیجے یحییٰ بن عمارہ کی طرف سوال منسوب ہے وہاں مجاز پر محمول ہے، ابوحسن کی طرف تو نسبت اس لیے کردی گئی کہ وہ بڑے تھے اور وہاں موجود تھے۔ رہا یحییٰ بن عمارہ کا معاملہ تو چونکہ وہ بھی حدیث کے راوی ہیں اور سوال کے وقت موجود بھی تھے، اس لیے نسبت ان کی طرف بھی کردی گئی۔

خلاصہ یہ ہے کہ سائل تو عمرو بن ابی الحسن ہوئے اور یہ یحییٰ بن عمارہ کے حقیقی چچا ہیں اور عمرو بن یحییٰ کے عم الاب ہونے کی حیثیت سے وہ عمرو بن یحییٰ کے مجازی دادا ہوئے۔ واللہ اعلم

[۳۹] بَابُ غَسْلِ الرِجْلَيْنِ اِلیٰ الْكَعْبَيْنِ

(۱۸۶) حَدَّثَنَا مُوسٰی قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ عَنْ عَمْرٍو عَنْ اَبِيْهِ شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ اَبِیْ حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وُضُوْءِ النَّبِیِّ ﷺ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِّنْ مَاءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُمْ وُضُوْءَ النَّبِیِّ ﷺ فَاَكْفَأَ عَلٰی يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ ثَلَاثًا ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِی التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثَ غَرَفَاتٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ اِلَی الْمِرْفَقَيْنِ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَاَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ اِلَی الْكَعْبَيْنِ. (گذشتہ: ۱۸۵)

ترجمہ باب، پیروں کو ٹخنوں تک دھونے کا بیان۔ عمرو بن ابی حسن نے عبداللہ بن زید سے نبی اکرم علیہ کے وضو کے بارے میں دریافت کیا، چنانچہ انھوں نے پانی کا برتن منگایا اور انہیں نبی اکرم علیہ کا وضو کر کے دکھایا، پس برتن کو جھکا کر اپنے ہاتھ میں پانی لیا اور ہاتھوں کو تین بار دھویا، پھر برتن میں اپنا ہاتھ ڈالا، کلی کی، ناک میں پانی چڑھایا اور ناک کو صاف کیا، یہ سب چیزیں تین چلوؤں سے کیں، پھر برتن میں ہاتھ ڈالا اور چہرۂ مبارک کو تین بار دھویا، پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو دو مرتبہ کہنیوں تک دھویا، پھر اپنا ہاتھ ڈالا اور اقبال و ادبار کے ساتھ ایک مرتبہ سر کا مسح کیا، پھر ٹخنوں تک اپنے دونوں پیروں کو دھویا۔

مقصد ترجمہ غسل رجلین (پیر دھونے) کے مسئلہ سے امام بخاری پہلے ہی فارغ ہو چکے ہیں اور اس سلسلہ میں دو باب گزر بھی چکے ہیں، اب تو صرف آیت کریمہ کے اعتبار سے کہ آیت میں پیروں کے دھونے کا حکم

---

[1] ابوحسن کے دو بیٹے ہیں ایک عمرو اور دوسرے عمارہ، یہاں حدیث میں جن اسماء سے گفتگو ہے وہ ایک تو خود ابوحسن ہیں اور دوسرے ان کے بیٹے عمرو ہیں اور تیسرے ان کے پوتے اور عمارہ کے بیٹے یحییٰ ہیں۔

سر کے مسح کے بعد ہے، اسے امام بخاری تیسری مرتبہ لا رہے ہیں اور اس غرض سے کہ غسل رجلین کے ترجمہ میں تکرار پیدا نہ ہو اس ترجمہ کو" الی الکعبین " کی قید لگا کر پچھلے ترجمہ سے ممتاز کر دیا۔

مقصد یہ ہے کہ غسل رجلین کی کوئی حد مقرر ہے یا نہیں؟" اِلی الکعبین" کی قید سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہاں حد مقرر ہے کہ انھیں ٹخنوں تک دھویا جائے گا'' اِلی الکعبین" کہہ کر امام بخاری نے یہ تنبیہ بھی فرمادی ہے کہ قرأت جر کی ہو یا نصب کی، ہر صورت میں پیروں کا دھونا ہی متعین ہوگا، کیونکہ ''الی الکعبین'' کا لفظ تحدید (حد بیان کرنے کے لیے) لایا گیا ہے اور مسح میں تحدید کا کوئی قائل نہیں، نیز مسح میں استیعاب بھی نہیں ہے، البتہ دھونے کا معاملہ ایسا ہے کہ اس میں تحدید بھی ہے اور استیعاب بھی، اس لیے قرأت جر کی بنا پر مسح رجل کا قول غلط ہے، امام بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ''ارجلکم فعل امسحوا'' کے ماتحت سہی مگر''اِلی الکعبین" کی تحدید پر نظر رکھتے ہوئے غسل رجل (پیر دھونے) کے علاوہ کوئی معنی نہیں بن سکتے، کیونکہ سر اور پیر کے مسح میں فرق یہ ہے کہ وہاں" امسحوا بروسکم " بغیر کسی تحدید کے فرمایا گیا ہے، جس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ پانی کا اتصال سر کے کسی بھی حصے سے ہو جائے، ادھر پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے عمل سے ایک ربع کا مسح ثابت ہے اور اس سے کم کا مسح ثابت نہیں، لہذا چوتھائی ہی سر کا مسح متعین ہو گیا۔

البتہ پیروں کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے اور اس میں''اِلی الکعبین'' کی قید بھی ہے، اب اگر" ارجلکم " کو''امسحوا'' کے تحت لیں، تو ترجمہ یوں ہوگا''امسحوا ارجلکم بالماء الی الکعبین"اب بتقاضائے آیت پیروں کو پانی میں ٹخنوں تک ڈال کر دیکھیں کہ مسح ہوتا ہے یا غسل؟ اس پر بھی اگر کوئی بضد ہو کر یہ کہے کہ نہیں ہم تو اس کو مسح ہی کہیں گے، تو شوق سے کہے، ہمیں کوئی اعتراض نہیں، کیونکہ یہاں تو بحث حقائق سے ہے، نام رکھ لینے یا تسمیہ سے نہیں اور حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ یہ مسح، غسل ہے، وہ مسح نہیں ہے جسے عرف عام میں مسح سمجھا جاتا ہے۔

نیز یہ لفظ مسح لغت عرب میں کبھی مسح اصطلاحی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی غسل کے، ایسی صورت میں فیصلہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کے عمل ہی سے ہو سکتا ہے، روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ پیروں کے سلسلہ میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا عمل غسل کا رہا ہے۔ تمام صحابۂ کرامؓ سے غسل کا عمل منقول ہے، اس لیے بحث و تکرار کی ضرورت ہی نہیں، خواہ اسے مجرور پڑھیں یا منصوب۔

تشریح حدیث حدیث گزر چکی ہے اس میں ارشاد ہوتا ہے کہ تین چلو، لیے اور مضمضہ اور استنشاق کیا، اس عبارت میں دو احتمال ہیں: ایک صورت تو یہ ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں کو ایک ہی چلو میں جمع کیا، اس صورت میں چلوؤں کی تعداد تین رہے گی، اور ہر ایک چلو میں پہلے مضمضہ اور پھر اسی چلو میں استنشاق کا عمل ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کے لیے الگ الگ تین تین مرتبہ پانی لیا گیا، عبارت میں ہر دو احتمال کی گنجائش ہے۔

آگے فرماتے ہیں''ثم غسل یدیه مرتین الخ" عبداللہ بن زید سے جتنی روایات ہیں ان میں یہ منقول ہوا کہ

آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دو مرتبہ دھویا، اس کے علاوہ باقی تمام صحابۂ کرامؓ سے تین بار دھونے کا عمل منقول ہے، ممکن ہے کہ پانی کی کمی کے باعث آپ نے ایسا فرمایا ہو، جیسا کہ ابوداؤد میں ام عمارہ سے روایت ہے کہ آپ نے وضو کا ارادہ فرمایا تو "قدر ثلثی المد" مد کی دو تہائی مقدار پانی پیش کیا گیا، یہ مقدار اتنی کم ہے کہ اس کے ساتھ وضو کا یہ طریقۂ مسنون ادا کرنا دشوار ہے، اس کے علاوہ اس طرح کے عمل کا جواز بتلانا ہو، یا کمال کے ادنی مرتبہ پر تنبیہ مقصود ہو، یا اس امر کا اظہار ہو کہ یہ ضروری نہیں کہ اعضاء مغسولہ میں مساوات لازم قرار دی جائے گی کہ ایک عضو تین بار دھویا جائے تو سب اعضاء میں یہی تعداد ملحوظ ہو، یا دو مرتبہ ہو تو بقیہ اعضاء میں بھی دو ہی دو مرتبہ کا عمل کیا جائے، بلکہ ایک ہی وضوء میں غسل اعضاء کی مختلف صورتیں بھی جمع ہو سکتی ہیں۔

پھر چونکہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کا طریق یہی رہا ہے، کہ اپنی آنکھوں سے سرکار رسالت مآب ﷺ کا جو عمل دیکھ لیا زندگی بھر اسی کی حکایت کرتے رہے اور اسی کے مطابق اپنا عمل رکھا، نیز ایک ہی چلو میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کرنے کا احتمال اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس کی وجہ بھی یہی پانی کی کمی اور قلت ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم

مسح راس میں تکرار نہیں

آگے ارشاد ہے "فمسح راسه فاقبل بهما و ادبر مرّةً" یعنی اقبال و ادبار کے ساتھ ایک مرتبہ سر کا مسح کیا، اس میں مرّۃً کی تصریح آ گئی کہ ایک ہی مرتبہ پانی لیا اور ایک ہی مرتبہ مسح کیا، لیکن اس میں عمل کے دو ٹکڑے اس طرح ہو گئے کہ پہلی مرتبہ اقبال کیا اور دوسری مرتبہ ادبار یعنی ایک مرتبہ ہاتھ سر پر رکھا، پھر اس کو پیچھے سے سامنے کی طرف لائے، اس کے بعد پھر سامنے سے پیچھے کی طرف لے گئے یہی مسح کا تکرار ہے، جس کو راوی "مسح ثلاثاً" کے ساتھ تعبیر کر رہا ہے، ظاہر ہے کہ یہ تکرار کا عمل تو ایک ہی مسح سے متعلق ہے، یہاں تو تعدد صرف حرکات کا ہے، مسح کا نہیں ہے، اسی لیے تو راوی اس کو مرّۃً واحدۃً کہتا ہے۔

شوافع کے نزدیک مسح راس میں بھی تکرار ہے اور ان کے پاس دلیل میں ایک تو یہی روایت ہے جس میں "ثلاثاً" مسح راس کے ساتھ بھی آ گیا ہے اور دوسرے وہ بہ طور قیاس یہ کہتے ہیں کہ جب تمام اعضاء وضو میں پانی کا استعمال تین تین بار کیا گیا، تو کوئی وجہ نہیں کہ مسح راس میں تکرار نہ ہو۔

لیکن یہ دونوں دلیلیں درست نہیں، روایت کا سہارا لینا تو اس لیے درست نہیں کہ گو ہاتھ کی حرکتیں تین ہی ہوئی ہیں، لیکن چونکہ استعمال کے لیے پانی ایک ہی مرتبہ لیا گیا ہے، اس لیے ہاتھ کو کتنی ہی مرتبہ استعمال میں لایا جائے، شمار ایک ہی مرتبہ کا ہوگا، مثلاً چہرے کا دھونا ہے، اگر ایک بار پانی لے کر چہرے پر ہاتھ کو متعدد بار اور چاروں طرف پھیرا جائے تو اسے نہ آپ نہ اور کوئی یہ سمجھتا ہے کہ جتنی مرتبہ چہرہ پر ہاتھ پھیرا گیا اتنے ہی غسلات ہوئے، تو پھر یہاں بھی یہی صورت ہے، ایک مرتبہ پانی لے کر استیعاب راس کی غرض سے اقبال و ادبار کا عمل ہو رہا ہے مسح کا تکرار کیسے ہوگا؟ اور اگر اسی کا نام تکرار ہے، تو احناف بھی اس تکرار کے قائل ہیں، لیکن انصاف کی رو سے تکرار کا مدار ہر مرتبہ نیا پانی لینے پر ہے، جس طرح

دیگر اعضاء مغسولہ میں آپ بھی اسی کو مدار قرار دیتے ہیں، اب اگر احناف وشوافع کا اختلاف ہوگا تو ماء جدید کے استعمال میں ہوگا کہ پانی تین بار لیں یا ایک ہی مرتبہ کے پانی سے یہ سب چیزیں انجام دیں؟

رہا یہ قیاس کہ جب تمام اعضاء وضو میں تکرار ہے تو مسح میں بھی ضرور ہوگا، یہ قیاس اس لیے درست نہیں کہ پیغمبر علیہ السلام اور صحابۂ کرام کا عمل کھلے طور پر موجود ہے۔ ورنہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ مسح کے اندر تخفیف رکھی گئی ہے، اگر تخفیف پیش نظر نہ ہوتی تو سر کو بھی دھونے ہی کا حکم دیا جاتا، بالخصوص اس لیے کہ دماغ سر کے اندر ہے جو تمام قویٰ کو حرکت میں لاتا ہے، اس لیے تمام جوارح کے جرائم اسی سے متعلق ہیں اور وضو کو چونکہ سیئات کے لیے کفارہ قرار دیا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سر کا غسل ہو، بلکہ دوسرے اعضاء کے مقابلے میں سر کو زیادہ مبالغہ سے دھویا جائے، لیکن اس تقاضے کے باوصف سر کے معاملے میں تخفیف اس لیے کی گئی کہ سر کا معاملہ نازک ہے، کیونکہ سر کا مزاج بارد ہے، اور پانی بھی بارد ہے، اب اگر سر کا وظیفہ بھی غسل ہی رکھا جاتا تو برودت بڑھتی اور جب برودت کی زیادتی ہوجاتی، تو دماغ کا عمل معطل ہوجاتا، اس مصلحت کے پیش نظر مسح کو غسل کا بدل قرار دیا گیا۔

اس نزاکت کے بعد یہ کہنا کہ جب تمام اعضاء میں تکرار ہے تو مسح راس میں بھی تکرار ہونا چاہئے درست نہیں ہے، اس لیے صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ اگر مسح میں ماء جدید کے ساتھ تکرار کیا جائے تو اچھا خاصا غسل ہوجائے گا، ایک قطرہ بھی ٹپک جائے تو تقاطر ہوجائے گا۔

معلوم ہوا کہ مسح میں تکرار کا عمل نہیں ہے، بلکہ روایات میں "ثـلاثـاً" کا لفظ ہاتھ کی تین حرکتوں کے پیش نظر استعمال کیا گیا ہے، کیونکہ پہلے سر پر ہاتھ رکھا، پھر اسے آگے سے پیچھے لے گئے اور پھر پیچھے سے مقدم راس تک لائے، اقبال وادبار کی تفسیر پہلے ذکر ہوچکی ہے۔

یہاں روایت میں اقبال کا لفظ لایا گیا ہے، لغت کے اعتبار سے اقبال کی تقدیم چاہتی ہے کہ مسح سر کے پچھلے حصہ سے شروع کیا جائے اور دوسری حرکت سامنے سے پیچھے کی طرف ہو، لیکن یہ خلاف سنت ہے؛ کیونکہ روایت میں آتا ہے کہ آپ مقدم سر سے مسح شروع کرتے اور پیچھے تک ہاتھ کو لے جاتے، پھر اس کے بعد ہاتھ کو لوٹا کر سامنے تک لاتے، اس لیے ترجمہ یوں بھی ہوسکتا ہے کہ اگلے حصہ کا بھی مسح کیا اور پچھلے حصہ کا بھی، ورنہ اس سلسلہ میں قاضی عیاض کی بات بہت عمدہ ہے کہ اقبال وادبار امور اضافیہ میں سے ہیں، اس میں ابتداء اور انتہاء کا اعتبار ہوگا، اگر منتہی قفا ہو تو معنی ہوں گے، "اقبل الی القفا" اور اگر منتہی مقدم راس ہو تو تعبیر یوں ہوگی "اقبل الی مقدم الراس" نیز کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ترتیب عمل اور ہوتی ہے اور تعبیر دوسری، ترتیب میں محاورہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تعبیر میں کیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم

[۴۰] بَابُ اِسْتِعْمَالِ فَضْلِ وُضُوْءِ النَّاسِ

وَاَمَرَ جَرِيْرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ اَهْلَهٗ اَنْ يَتَوَضَّؤُوْا بِفَضْلِ سِوَاكِه

(۱۸۷) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ ثَنَا شُعْبَةُ قَالَ ثَنَا الْحَكَمُ قَالَ سَمِعْتُ اَبَاجُحَيْفَةَ يَقُوْلُ خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ بِالْهَاجِرَةِ فَاُتِيَ بِوَضُوْءٍ فَتَوَضَّأَ فَجَعَلَ النَّاسُ يَاْخُذُوْنَ مِنْ فَضْلِ وَضُوْئِهٖ فَيَتَمَسَّحُوْنَ بِهٖ فَصَلَّى النَّبِيُّ ﷺ الظُّهْرَ رَكْعَتَيْنِ وَالْعَصْرَ رَكْعَتَيْنِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ عَنَزَةٌ. (آئندہ:۳۷۶،۴۹۵،۴۹۹،۵۰۱،۶۳۳،۶۳۴،۳۵۵۳،۳۵۶۶،۵۷۸۶،۵۸۵۹)

(۱۸۸) وَقَالَ اَبُوْمُوْسٰى دَعَا النَّبِيُّ ﷺ بِقَدَحٍ فِيْهِ مَاءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهٗ فِيْهِ وَمَجَّ فِيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُمَا اِشْرَبَا مِنْهُ وَاَفْرِغَا عَلٰى وُجُوْهِكُمَا وَنُحُوْرِكُمَا. (آئندہ:۱۹۶،۴۳۲۸)

(۱۸۹) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ ثَنَا يَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاهِيْمَ بْنِ سَعْدٍ قَالَ ثَنَا اَبِيْ عَنْ صَالِحٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ مَحْمُوْدُ بْنُ الرَّبِيْعِ قَالَ وَهُوَ الَّذِيْ مَجَّ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ فِيْ وَجْهِهٖ وَهُوَ غُلَامٌ مِنْ بِئْرِهِمْ وَقَالَ عُرْوَةُ عَنِ الْمِسْوَرِ وَغَيْرِهٖ يُصَدِّقُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبَهٗ وَاِذَا تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ كَادُوْا يَقْتَتِلُوْنَ عَلٰى وَضُوْئِهٖ. (گذشتہ:۱۷۷)

ترجمہ باب، لوگوں کے وضوء سے بچے ہوئے پانی کا استعمال، جریر بن عبداللہ نے اپنے گھر والوں کو اس پانی سے وضو کرنے کا حکم دیا جو مسواک سے بچ رہا تھا، ابو جحیفہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سخت گرمی کی دوپہر میں ہمارے سامنے تشریف لائے، پھر آپ کے سامنے وضوء کا پانی لایا گیا، چنانچہ آپ نے وضو کیا، پھر لوگ آپ کے وضو سے بچے ہوئے پانی کو لینے لگے اور اس کو اپنے جسم پر پھیرنے لگے، پھر آپ نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھیں، اور عصر کی دو رکعتیں پڑھیں اور آپ کے سامنے ایک چھوٹا نیزہ تھا جو بہ طور سترہ گاڑا گیا تھا، ابو موسیٰ نے کہا کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک پیالہ منگوایا جس میں پانی تھا، پھر آپ نے اس پیالے میں اپنے دونوں ہاتھ اور چہرۂ مبارک کو دھویا اور اسی میں کلی فرمائی، پھر ان دونوں سے کہا، اس میں سے پانی پیو اور اپنے چہروں اور سینوں پر ڈالو۔

محمود بن الربیع کہتے ہیں اور یہ وہی ہیں کہ بچپن میں ان کے چہرے پر سرکار رسالت مآب ﷺ نے انہیں کے کنویں کے پانی سے کلی فرمائی تھی، عروہ مسور وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور ہر ایک ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تصدیق کرتا ہے کہ جب سرکار رسالت مآب ﷺ وضو فرماتے تو صحابۂ کرام آپ کے وضو کے بچے ہوئے پانی پر ایک دوسرے سے مسابقت کے بارے میں جھگڑتے تھے۔

مقصد ترجمہ اور ابن حجرؒ کا خیال فضل وضو کا استعمال کرنا کیسا ہے؟ فضل (بچا ہوا پانی) اس سے کیا مراد ہے؟ جو وضو کے بعد برتن میں بچ رہتا ہے یا وہ پانی جو وضو کرنے والے کے اعضاء سے ٹپک ٹپک کر کسی جگہ جمع ہو گیا ہو، یا یہ ان دونوں صورتوں کو عام ہے؟ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ مراد وہ پانی ہے، جو وضو کے بعد برتن میں بچ گیا ہو، لیکن ہمارے خیال میں فضل کا لفظ دونوں صورتوں کو عام ہے، حافظ ابن حجر نے جو قید لگائی ہے، وہ بخاری

کے مقصد سے زائد ہے، اس اضافے کا نقصان یہ ہے کہ جب روایات پر نظر ڈالیں گے تو ان کی تطبیق میں دشواری ہوگی۔

امام بخاریؒ نے تین لفظ استعمال کیے ہیں ''استعمال''، ''فضل''، ''وضو'' اور تینوں لفظ مطلق ہیں، استعمال کی کوئی خاص شکل معین نہیں کی، اس لیے استعمال کی جتنی بھی صورتیں ہوں گی ان سب پر یہ لفظ شامل اور حاوی رہے گا، استعمال میں پینا، آٹا گوندھنا، پکانا، کپڑوں اور بدن کا صاف کرنا، نہانا، دھونا، وضو کرنا، غرض پانی کے استعمال کی جتنی بھی صورتیں نکل سکتی ہیں اور جس جس طرح اس کا استعمال ہوتا ہے، وہ سب ہی لفظ استعمال کے عموم میں شامل رہیں گی، پھر وضوء علی الوضوء ہو یا وضوء حدث ہو، نجاست حکمی کا ازالہ ہو یا حقیقی کا بخاری کے نزدیک ان سب کا حکم یکساں ہے، بخاری نے تو یہ لفظ بلا قید ذکر کیا ہے، اس لیے قید لگانے کی ذمہ داری قید لگانے والوں پر ہوگی۔

اسی طرح دوسرا لفظ ''فضل'' ہے، اس میں بھی کوئی قید نہیں ہے کہ اعضاء سے ٹپکنے والا پانی مراد ہے جسے فقہاء اپنی اصطلاح میں ماء مستعمل کہتے ہیں، یا وہ پانی مراد ہے جو وضوء کے بعد برتن میں بچ گیا ہو، بلکہ فضل اپنے اطلاق کے اعتبار سے ہر بچی ہوئی چیز پر بولا جاتا ہے، اس لیے یہ بھی دونوں صورتوں کو عام رہے گا، خواہ ظرف میں بچ جائے یا تقاطر کے بعد جمع ہو، اسی طرح تیسرا لفظ ''وضوء'' ہے، یہ بھی مطلق ہے کہ وضوء حدث ہو یا وضو علی الوضوء، وضو تام ہو یا وضوء ناقص۔

غرض تین لفظ ہیں اور تینوں میں تعمیم واطلاق ہے، اگر قید لگادیں گے تو چونکہ روایات میں یہ قید نہیں ہے اس لیے خود قید ہو جائیں گے اور تطبیق میں دشواری ہوگی، اسی لیے بخاری مختلف قسم کی روایات لائے ہیں، جن میں بعض کا تعلق تو اس فضل سے ہے کہ جس کے معنی بچے ہوئے پانی کے ہیں اور بعض کا تعلق اس فضل سے ہے جو ماء مستعمل کے معنی میں ہے، اسی طرح استعمال بھی مختلف طریقوں پر ہوا ہے، پلایا بھی گیا ہے، چہروں پر کلی بھی ڈالی گئی ہے، پھر جب پینا جائز ہے تو آٹا گوندھنا اور کھانا پکانا وغیرہ خود جواز کے درجہ میں آجاتے ہیں، پھر جو پانی چہرے اور سینے پر ملنے کے لیے دیا گیا ہے اس کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت تنظیف وتطہیر کی ہے، اور دوسری تبریک کی، ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے مختلف چیزیں ان کے ماتحت داخل ہو جائیں گی، تنظیف وتطہیر کی حیثیت کا اعتبار کرتے ہوئے کپڑے دھونا، منھ دھونا وغیرہ سب جائز قرار دیے جائیں گے، تبریک کی حیثیت میں اس سے وضو اور غسل کا جواز نکالا جاسکتا ہے، بایں معنی حاصل کلام یہ ہوگا کہ ماء مستعمل امام بخاریؒ کے نزدیک طاہر بھی ہے اور مطہر بھی، کیونکہ ذیل میں پیش کردہ احادیث میں مقصد کہیں تطہیر وتنظیف ہے، کہیں تبرید کہیں تبریک ہے، اس لیے امام بخاری کے نزدیک فضل اپنے دونوں معنی کے اعتبار سے طاہر بھی رہے گا اور طہور بھی رہے گا، امام بخاری کے نزدیک غالباً طہارت اور طہوریت لازم وملزوم ہیں، کیونکہ طہوریت پانی کا ذاتی وصف ہے ''اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا'' ہم نے آسمان سے ماء طہور نازل کیا ہے۔

ماء مستعمل کا فقہی حکم ماء مستعمل کی طہارت وطہوریت کے سلسلہ میں ائمہ فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، بخاری کے ترجمہ اور ذیل میں پیش کردہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک فضل وضوء دونوں

معنی کے اعتبار سے طاہر بھی ہے اور طہور بھی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ طاہر مانتے ہیں مگر اس کو مطہر نہیں کہتے، امام اعظم رحمہ اللہ سے اس سلسلے میں تین روایتیں ہیں، امام محمدؒ کہتے ہیں کہ حضرت امام اعظمؒ "طاھر غیر طھور" کے قائل ہیں، احناف کے نزدیک محققین کا قول یہی ہے، اسی پر فتوی ہے، علمائے ماوراء النہر اسی پر متفق ہیں، امام ابو یوسف کی روایت میں امام اعظم نجاست خفیفہ کے قائل ہیں اور حسن کی روایت کے مطابق امام صاحب نجاست غلیظہ کے قائل ہیں۔

حافظ ابن حجر اس کوشش میں ہیں کہ امام بخاری کے اس ترجمہ کا رخ ان لوگوں کی تردید کی طرف ہے، جو ماء مستعمل کی نجاست کے قائل ہیں، گویا یہ ترجمہ ہمارے کرم فرماؤں کے نزدیک احناف پر رد ہے، لیکن اگر واقعۃً یہی بات ہے کہ بخاری نے اس ترجمہ میں امام اعظم پر رد کیا ہے، تو ہمیں یہ کہنے کی اجازت دیجیے کہ بخاری نے محض شہرت کی بنیاد پر مذہب صحیح کی تحقیق کیے بغیر تردید شروع کردی۔

ہمارے مذہب میں صحیح اور مختار قول یہ ہے کہ ماء مستعمل طاہر غیر طہور ہے، امام صاحب سے اس روایت کے ناقل امام محمد اور زفر رحمہما اللہ ہیں، خود حافظ ابن حجر کے نزدیک بھی یہی قول مفتی بہ ہے، پھر بھی اگر یہ ترجمہ ہماری ہی تردید میں ہے، تو حضرت امام شافعیؒ صاحب بھی تو اسی کے قائل ہیں، ہمارے خیال میں خواہ مخواہ تنگی پیدا کر کے ترجمہ کا رخ موڑنا درست نہیں۔

امام صاحب سے مختلف اقوال کی وجہ رہا یہ کہ حضرت امام صاحب سے اس سلسلے میں تین قول کیوں ہیں؟ ایسا ہرگز نہیں ہے کہ امام صاحب کو اس مسئلہ میں شرح صدر نہیں ہوا تھا، اس لیے متعدد اقوال ہو گئے، بلکہ دراصل حکم نجاست کا مطلب یہ ہے کہ اگر پانی تقرب اور ثواب کی نیت سے استعمال کیا گیا ہے تو جو معاصی وضو کرنے والے کے اعضاء وضوء سے متعلق تھے، وہ دھل کر پانی میں شامل ہو گئے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نجاست معنوی کی نجاست، نجاست ظاہری سے بہت زیادہ ہے، فرق یہ ہے کہ نجاست ظاہری کا تعفن ہمیں محسوس ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا تعلق بصارت اور حواس ظاہری سے ہے، لیکن نجاست معنوی کے ادراک کے لیے بصیرت اور قلب کی بیداری کی ضرورت ہے، جو ہمیں میسر نہیں۔ اگر ہم گناہوں کی بدبو اور ان کے تعفن کا ادراک کر پاتے تو معاصی کے قریب بھی نہ جاتے، جب بندہ جھوٹ بولتا ہے تو اس کے تعفن سے فرشتہ میلوں بھاگتا ہے، اسی طرح زنا، چوری اور دوسرے معاصی کا معاملہ ہے، امام صاحب چونکہ معنوی نجاست کا ادراک فرما لیتے تھے، اس لیے کسی کے وضو میں آپ نے گناہ صغیرہ دیکھے تو نجاست خفیفہ کا حکم لگایا اور کسی کے وضو میں گناہ کبیرہ کے اثرات دیکھے تو اس کے بارے میں نجاست غلیظہ کا حکم دیا، اسی لیے ماء مستعمل ہونے کی شرط یہ ہے کہ اسے تقرب اور ثواب کی نیت سے استعمال کیا گیا ہو، کیونکہ اس نیت کے بغیر پانی معاصی کے اثرات سے متاثر نہیں ہوتا۔

اسی تفصیل کے پیش نظر ہم کہتے ہیں کہ امام صاحب کے دونوں قول درست ہیں، طاہر غیر طہور کا قول بھی درست

ہے اور نجاست کا بھی، کیونکہ یہ ناپاکی آثام اور معاصی کی ہے، جسے ہم عرف عام میں اور فقہی نظر کے لحاظ سے نجاست اور ناپاکی کا حکم نہیں دے سکتے، بلکہ یہ دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں، فقہی اصول کے مطابق تو وہ پانی طاہر ہے اور اس کی طہارت ہی پر فتوی دیا جاتا ہے۔

اسی لیے حضرت شاہ صاحبؒ ان حضرات کی رائے سے متفق نہیں، جو حضرت امام اعظم سے ماء مستعمل کی نجاست کے قول سے رجوع نقل کرتے ہیں، قاضی خان اور دوسری بعض کتابوں میں امام صاحب کا رجوع منقول ہے، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ رجوع نہیں ہے، بلکہ اپنے قول کی تشریح ہے، کیونکہ کہ جب امام صاحب نے نجاست معنوی کی رعایت فرماتے ہوئے نجاست کا قول کیا، تو عام حضرات نے اس سے بول و براز والی نجاست ظاہری سمجھا، حالانکہ حقیقۃً یہ نجاست بول و براز کی نجاست سے بالکل مختلف چیز تھی، اس لیے امام صاحب نے اپنے قول کی تشریح فرمادی، گویا فقہی اعتبار سے اب تشریح مراد کے بعد اس پانی کو طاہر غیر مطہر ہی قرار دیا جائے گا، رہا نجاست کا قول تو وہ بھی درست ہے۔

روایاتِ باب اور ماء مستعمل

پھر حافظ ابنؒ حجر کا ترجمہ کو احناف کی مخالفت کے لیے بیان کرنا یوں بھی درست نہیں ہے کہ امام بخاری ترجمہ کے ذیل میں جو روایات لائے ہیں، ان کے سہارے حنفیہ پر اعتراض بخاری کی شان سے مستبعد ہے، یہ صرف حافظ ابن حجر کا خیال ہے، کیونکہ ماء مستعمل کے مستعمل ہونے کے لیے دو باتیں ضروری ہیں، ایک شرط تو یہ ہے کہ وضوء قربت اور ثواب کی نیت سے کیا گیا ہو، دوسرے یہ کہ وہ پانی جسم سے الگ ہو کر کسی جگہ جمع ہو گیا ہو، درمیانی حالت میں اس پانی پر مستعمل ہونے کا اطلاق نہیں کیا جائے گا، اگر ثواب کی نیت نہیں ہے تو پانی ہرگز مستعمل نہیں، کیونکہ نیت ثواب کے بغیر پانی گناہوں کے اثر سے محفوظ رہتا ہے۔

پھر تیسری بات کہ جس کی بنا پر ان روایات کو حنفیہ کے مقابل نہیں لا سکتے یہ ہے کہ ہماری فقہ کی کتابوں میں اس کی تصریح ہے کہ اگر مستعمل اور غیر مستعمل پانی ایک دوسرے سے مختلط ہو جائیں تو ایسی صورت میں اعتبار غلبہ کا ہوگا، اس لیے امام بخاری کی پیش کردہ روایات سے حنفیہ کے مسلک کی تردید نہیں ہو سکتی، اور ترجمہ کا رخ حنفیہ کی تردید کی طرف موڑنا حافظ ابن حجر کی کرم فرمائی ہے، ورنہ امام بخاری ان دلائل کے سہارے ہرگز حنفیہ کی تردید نہیں کر سکتے، اسے یا تو زبردستی کہا جا سکتا ہے، یا مذہب صحیح سے غفلت کا نتیجہ[1]

---

[1] علامہ کشمیری قدس سرہ فرماتے ہیں کہ ماء مستعمل کی طہارت کا مسئلہ گو اپنی جگہ بالکل درست اور صحیح ہے، بلکہ مسلم ہے۔ لیکن خود امام بخاری رحمہ اللہ نے جن دلائل سے اس کی طہارت کا اثبات چاہا ہے، وہ محل نظر ہے، کیونکہ یہاں تمام روایات میں سرکار رسالت مآب ﷺ کے بقیۂ وضو کا تذکرہ ہے اور آپ کا فضل وضوء تو بجائے خود فضلات کی طہارت کا علماء نے قول کیا ہے، آپ کے فضل وضوء کی طہارت سے دوسرے لوگوں کے فضل وضو کی طہارت کا حکم نہیں دیا جا سکتا ۱۲ (مرتب)

حضرت جریرؓ کا عمل

قال ابو موسیٰ الخ حضرت جریر کا عمل نقل کرتے ہیں کہ وہ مسواک کر کے اسے دھوئے بغیر پانی میں ڈال دیتے اور اپنے گھر والوں سے فرماتے کہ وہ اس پانی سے وضو کریں، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت جریر کے اس عمل کا ترجمہ سے کیا ربط ہے؟ اس کو سمجھنے کے لیے تین چیزیں خیال میں رکھئے: پہلی بات تو یہ ہے کہ مسواک آلۂ تطہیر ہے، ارشاد فرمایا گیا ہے: "السواك مطهرة للفهم" دوسری بات یہ ہے کہ اس کے استعمال سے تقرب خداوندی حاصل ہوتا ہے "مرضاة للرب" فرمایا گیا ہے، تیسری بات یہ ہے کہ مسواک وضو کی حالت میں کیا جاتا ہے، اس لیے وضو کا جزو ہے، حکم بھی یہی ہے کہ وضو کے ساتھ مسواک کا استعمال کیا جائے، پھر جب مسواک وضو کے متعلقات میں سے ہے تو جب مسواک استعمال کے بعد پانی میں ڈالی جائے گی تو فضل دونوں معنی کے اعتبار سے اس پانی پر صادق آئے گا، فضل بمعنی بقیہ وضو تو ظاہر ہے کہ وہ بچے ہوئے پانی میں ڈالی گئی ہے اور ماء مستعمل کے معنی میں اس لیے درست ہے کہ تقرب الٰہی کے حصول کے لیے مسواک کو استعمال کیا جاتا ہے اور جب لعاب دہن اس کے ساتھ شامل ہو گیا تو اسے پانی میں ڈال دیا، پانی میں ڈالنے سے مسواک کی رطوبت پانی کے ساتھ شامل ہوگئی اور وہ پانی ماء مستعمل کے حکم میں آ گیا، ورنہ کم از کم اتنی بات تو ضرور ہے کہ ایسا پانی وضوء ناقص کا فضل ہے، یا مستعمل چیز کو ماء غیر مستعمل میں شامل کیا جا رہا ہے، لیکن اس کے باوجود حضرت جریر اپنے اہل کو اس پانی سے وضو کا حکم دیتے ہیں، اس لیے معلوم ہوا کہ وضو کے برتن کے باقی ماندہ پانی سے وضو کا مضائقہ نہیں، اگر چہ یہ استدلال ناتمام ہے اور علامہ عینی اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، فرما رہے ہیں کہ اس اثر کا ترجمہ سے کوئی ربط نہیں، لیکن مناسبت قائم کرنے کا یہی ایک طریقہ ہے جو عرض کیا گیا اور دوسری بات یہ ہے کہ بخاری نے متعدد چیزیں پیش کی ہیں اور ان سب کے مجموعہ سے وہ ترجمہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، اس لیے ہر چیز کو انفرادی طور پر نہ دیکھا جائے گا۔

حدیث ابی جحیفہؓ

حضرت ابو جحیفہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ دوپہر میں تشریف لائے، آپ نے وضو فرمایا، حاضرین صحابہ فضل وضو لینے میں جھپٹنے لگے، چھینا جھپٹی شروع ہوگئی، حافظ کہتے ہیں یعنی وہ پانی جو وضو کے بعد برتن میں بچ رہا تھا لوگوں نے اس کو تقسیم کر لیا اور تقسیم کے بعد اس کو چہروں پر ملنا شروع کر دیا، اگر چہ احتمال یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ پانی ہو جو وضو کرتے وقت اعضاء سے گر رہا ہے یعنی ماء مستعمل، گویا حافظ نے بقیہ ظرف کے معنی کو ترجیح دی ہے، لیکن فیصلہ کیجئے کہ تبرک بقیہ پانی میں زیادہ ہے، یا وہ پانی زیادہ بابرکت ہے جو سرکار رسالت مآب ﷺ کے جسم مبارک سے لگنے کے بعد گر رہا ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ متبرک وہ پانی ہے، جو آپ کے بدن سے لگ کر الگ ہوا ہو، یہی معنی زیادہ بہتر ہیں کہ صحابۂ کرام ماء مستعمل کو لے کر چہروں پر ملتے تھے۔

آگے نماز کا ذکر ہے کہ دو رکعت ظہر کی ادا کیں اور دو عصر کی اور آپ کے سامنے عنزہ یعنی شام دار لکڑی تھی، اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہے، یہ مسئلہ آگے "باب السترة فی الصلوة" میں آئے گا۔

ابو موسیٰ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے پانی کا پیالہ منگایا اور دست مبارک اور چہرۂ انور کو دھونے کے بعد اس میں کلی ڈالی، یہ ایک غزوہ کا واقعہ ہے، آپ نے یہ سب کام فرما کر ابو موسی الاشعری اور بلال رضی اللہ عنہما سے فرمایا کہ تم دونوں اس میں سے پی لو اور اس پانی کو اپنے چہروں اور سینوں کے بالائی حصے پر بھی چھڑک لو، معلوم ہوا کہ مستعمل پانی پیا جاسکتا ہے اور جب پیا جاسکتا ہے، تو آٹا گوندھنے اور کھانا پکانے کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

اب اگر یہاں وضوء میں تام کی قید لگائی جائے، پھر خواہ مراد برتن میں بچا ہوا پانی ہو یا ماء مستعمل کسی صورت بات نہیں بنے گی، کیونکہ یہ وضو ناقص ہے اور قربت کی نیت کا ہونا منظور نہیں ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ صرف تبریک مقصود ہو، اس لیے کہ آپ نے کلی کے بعد یہ پانی پینے اور چھڑکنے کے لیے استعمال کرایا ہے یہ وضو کا بقیہ ہرگز نہیں ہے۔ آپ کو نماز پڑھنی نہیں تھی، بلکہ صرف برکت پیدا کرنے کے لیے آپ نے دست مبارک اور چہرۂ اقدس کو دھویا اور محض تبریک ہی کی نظر سے کلی کی، اس لیے وضوء میں تام کی قید لگا دینے کے بعد استدلال کی گنجائش نہیں رہے گی، استدلال کو درست قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ ہماری عرض کردہ صورت اختیار کی جائے، یعنی وضو ناقص ہو یا تام، صورۃً وضو ہو یا حقیقۃً، وضوء حدث ہو یا وضوء علی الوضوء، وضوء استنجاء ہو یا وضوء نوم، سب پر وضو کا اطلاق کیا جائے گا۔

اور اس کے باوجود اگر حنفیہ کے مقابل ماء مستعمل کے سلسلے میں اس سے استدلال کیا جائے گا تو سوال ہوگا کہ پہلے یہ ثابت کیجیے کہ یہ وضوء ہے اور اس میں تقرب اور ثواب کی نیت تھی "ودونہ خرط القتاد" پھر ایک چیز اور ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وضوء میں تقرب کی نیت سے انوار و برکات آئیں گے اور ہماری تقرب اور ثواب کی نیت سے پانی میں آثام اور گناہ شامل ہوں گے، اس لیے ہمارے فضل وضوء کے لیے سرکار رسالت مآب ﷺ کے فضل سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری روایت محمود ابن ربیع کی ہے، محمود ابن ربیع کہتے ہیں کہ آپ تشریف لائے، کنویں کا پانی پیش کیا گیا، میں بچہ تھا، سامنے کھڑا ہو گیا، آپ نے کلی میرے منہ پر ڈال دی، یہاں وضوء تام تو بجائے خود وضوء ناقص بھی نہیں، پھر استدلال کیسے درست ہوگا؟ تو اس کی صورت یہ ہے کہ بخاری استعمال میں تعمیم کر رہے ہیں، کلی بھی پانی کے استعمال کی ایک شکل ہے اور واقعۂ مذکورہ میں پانی اپنے لیے بھی استعمال ہوا ہے، اور دوسرے کے لیے بھی، استعمال میں تعمیم کا مفہوم یہ ہے کہ پانی کسی بھی طرح استعمال ہو، سب کا حکم امام بخاری کے نزدیک ایک ہی ہے، یہاں بھی سرکار رسالت مآب ﷺ کا مقصد برکت پہنچانا تھا اور برکت کے لیے طہارت لازم ہے۔

اس کے بعد بخاری حضرت عروہ کی اس روایت کا ٹکڑا لا رہے ہیں جو صلح حدیبیہ سے متعلق ہے، صحابہ کو دیکھا، عجیب حالت ہے، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اس قدر محبت ہے کہ پیغمبر علیہ السلام کی کلی زمین پر نہیں گرنے پائی، بلکہ صحابۂ کرام اس پانی کو لے کر چہروں پر ملتے ہیں، حد یہ ہے کہ ناک کی رطوبت بھی اپنے چہروں اور بدن سے ملتے ہیں،

اور جب آپ وضو کرتے ہیں تو بھیڑ ہو جاتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسابقت کے لیے ہر شخص آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے، اور ایک دوسرے پر گرا پڑتا ہے، گویا لڑائی ہو رہی ہے۔

اس میں بھی دونوں احتمال ہیں کہ برتن میں بچے ہوئے پانی کے سلسلے میں مسابقت کرتے ہیں، یا ماء مستعمل کے حصول میں، لیکن ماء مستعمل میں یہ مسابقت زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ اس میں برکت اور انوار جسم مبارک کے اتصال کی وجہ سے زیادہ ہوتے ہیں۔

بَابٌ. (۱۹۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَانِ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ اِسْمَاعِيْلَ عَنِ الْجَعْدِ قَالَ سَمِعْتُ السَّائِبَ بْنَ يَزِيْدَ يَقُوْلُ ذَهَبَتْ بِيْ خَالَتِيْ اِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللهِ اِنَّ ابْنَ اُخْتِيْ وَقِعٌ فَمَسَحَ رَاسِيْ وَدَعَا لِيْ بِالْبَرَكَةِ ثُمَّ تَوَضَّأَ فَشَرِبْتُ مِنْ وَضُوْئِهِ ثُمَّ قُمْتُ خَلْفَ ظَهْرِهِ فَنَظَرْتُ اِلَى خَاتَمِ النُّبُوَّةِ بَيْنَ كَتِفَيْهِ مِثْلَ زِرِّ الْحَجْلَةِ. (آئندہ: ۳۵۴۰، ۳۵۴۱، ۵۶۷۰، ۶۳۵۲)

ترجمہ باب، سائب بن یزید فرماتے ہیں کہ مجھے میری خالہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں لے گئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے بھانجے کے پیروں میں تکلیف ہے، چنانچہ آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور میرے لیے برکت کی دعاء فرمائی، پھر آپ نے وضو فرمایا اور میں نے آپ کے وضو کا پانی پیا، پھر میں آپ کی کمر مبارک کے پیچھے کھڑا ہو گیا، اور میں نے مہر نبوت کی طرف دیکھا جو آپ کے دونوں کاندھوں کے درمیان تھی، دلہن کے چپر کھٹ کی گھنڈیوں کی طرح (دوسرے ترجمہ میں) چکور کے انڈے کی طرح۔

باب بلا ترجمہ کا مقصد صرف مستملی کے نسخے میں یہ لفظ باب موجود ہے، بخاری کے دوسرے نسخوں میں نہیں ہے، اگر لفظ باب نہ ہو تو سابق ترجمہ سے حدیث پوری طرح مربوط ہے اور اگر لفظ کو مانا جائے تو امام بخاری نے یہ لفظ بلا ترجمہ اس لیے رکھا کہ باب سابق کے ذیل میں پیش کردہ احادیث میں کچھ اجمال باقی رہ گیا تھا، اس لیے بعض ضروری امور کی توضیح و تکمیل اور تشریح کے لیے لفظ باب لکھا ہے، اس کے بعد ایک صحیح حدیث پیش فرمادی اور یہ بخاری کی عادت ہے کہ جب کسی مضمون کو شروع کرتے ہیں اور باب میں خامی رہ جاتی ہے، تو امام بخاری ایک باب بلا ترجمہ لا کر اس کی تکمیل کر جاتے ہیں۔

یہاں بھی باب سابق کی پیش کردہ روایات میں کچھ خامی رہ گئی تھی، مثلاً پہلی روایت میں ''اشربا'' آیا ہے، اس میں گو شرب کی تو صریح اجازت ہے، لیکن خامی یہ رہ گئی تھی کہ اس میں وضو تام نہیں تھا بلکہ اس امر کی صراحت تھی کہ آپ نے دست مبارک اور چہرۂ انور دھو کر کلی فرمادی، شرب ثابت ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جب شرب کی اجازت ہے تو گویا پانی طاہر اور مطہر ہے پی بھی سکتے ہیں اور کھانے پکانے میں بھی استعمال کر سکتے ہیں، لیکن جب وضو تام نہیں ہے تو اشکال یہ پیدا

ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ وضوء تام کا یہ حکم نہ ہو، اس خامی کے تدارک کے لیے امام بخاری نے ''باب'' بلاترجمہ بہ طور تنبیہ منعقد کیا اور اس کے ذیل میں ایک ایسی حدیث پیش فرمادی جس میں وضوء تام کی تصریح ہے۔

سائب بن یزیدؓ فرماتے ہیں کہ میری خالہ مجھے سرکار رسالت مآب علیہ کی خدمت لے گئیں اور عرض کیا کہ میرا بھانجا پڑا رہتا ہے، اس کے پیروں میں تکلیف ہے، آپ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا، برکت کی دعاء فرمائی، پھر آپ نے وضو کیا اور میں نے بچا ہوا پانی پیا، اس میں دونوں احتمال ہیں کہ اعضاء وضوسے ٹپکنے والا پانی مراد ہو یا برتن میں بچا ہوا، لیکن آپ کے استعمال فرمودہ پانی کو برکت اور بیماری کے دفعیہ کے لیے استعمال کرنا زیادہ قرین قیاس ہے، پانی پی کر یہ اچھے ہوگئے، اس حدیث میں وضو کی تصریح آگئی اور معلوم ہوگیا کہ ماء مستعمل بھی طاہر اور قابل استعمال ہے[1]۔

آگے فرماتے ہیں کہ جب میں پانی پی کر نچنت ہوگیا تو سرکار رسالت مآب علیہ کی پشت مبارک کے پیچھے چلا گیا، دیکھا کہ مہر نبوت لگی ہوئی ہے، ابھار دیکھ کر اس سے کھیلنا شروع کردیا، لیکن والد صاحب نے ڈانٹا، مہر نبوت کے ابھار کو ''زر حجلۃ'' سے تشبیہ دے رہے ہیں ''حجلہ'' چپر کھٹ کو کہتے ہیں جو دلہن کے لیے تیار کیا جاتا ہے، اس پر پردے ڈالے جاتے ہیں، ان میں جھالر اور گھنڈیاں ہوتی ہیں، اس گھنڈی سے مہر نبوت کو تشبیہ دی جارہی ہے، یہ تشبیہ دو چیزوں میں ہوسکتی ہے، یا تو خوب صورتی میں تشبیہ دے رہے ہیں اور یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس طرح یہ گھنڈیاں گول اور ابھار کے ساتھ ہوتی ہیں، اسی طرح یہ مہر نبوت بھی گولائی اور ابھار لیے ہوئی تھی، یہ اس صورت میں ہوگا، جب کہ روایت بتقدیم الزاء علی الراء ہو اور اگر روایت بتقدیم الراء علی الزاء ہو تو پھر ''حجلہ'' کے معنی چکور کے ہوں گے، یہ جانور بڑے ناز سے اٹھلا کر چلتا ہے اور ''رز'' کے معنی انڈے کے ہیں، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ مہر نبوت چکور کے انڈے کے مانند تھی، اس اعتبار سے تشبیہ مقدار، صفائی، ابھار اور گولائی وغیرہ کے اعتبار سے ہوسکتی ہے، یہ پرندہ بھی خوبصورت ہے اور اس کا انڈا بھی خوبصورت ہوتا ہے۔

---

[1] اس بحث میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ان احادیث سے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تردید ہورہی ہے، کیونکہ ناپاک چیز برکت کے لائق نہیں ہوتی، گویا امام صاحب ماء مستعمل کی نجاست کے قائل ہیں اور وہ ان احادیث کے خلاف ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اول تو امام اعظم ابوحنیفہؒ سے ماء مستعمل کی نجاست کا قول ثابت نہیں، نیز احناف کے نزدیک مشہور اور معتبر قول آپ کے نزدیک بھی یہی ہے، کہ وہ طاہر غیر مطہر کے قائل ہیں دوسرے یہ کہ جس صریح حدیث کے سہارے آپ تردید فرمارہے ہیں اس میں بھی ماء مستعمل کی تصریح نہیں بلکہ احتمال یہ بھی موجود ہے کہ سائب بن یزید نے ظرف میں بچا ہوا پانی استعمال کیا ہو، تیسرے یہ کہ اگر انھوں نے ماء مستعمل ہی پیا تھا تو امام اعظم ہرگز سرکار رسالت مآب علیہ کے استعمال فرمودہ پانی کے بارے میں ایسا خیال نہیں کرسکتے۔ بلکہ یہ خیال عام لوگوں کے وضوء کے بارے میں ہوسکتا ہے، جن کے وضو میں گناہ اور آثام دھلتے ہیں، سوچنے کی بات ہے کہ جب سرکار رسالت مآب علیہ کے بول و براز کے سلسلہ میں احناف طہارت کا قول کرتے ہیں تو آپ کے استعمال فرمودہ پانی کے سلسلہ میں کیا اشکال ہوسکتا ہے؟ پھر ان تمام باتوں کے علم کے باوجود خواہ مخواہ جنبہ داری اور مذہب پرستی میں امام اعظمؒ جیسی بلند و بالا شخصیت پر اعتراض ظلم اور ناروا جسارت نہیں تو اور کیا ہے؟

[۴۱] بَابُ مَنْ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ غُرْفَةٍ وَاحِدَةٍ

(۱۹۱) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ ثنا عَمْرُو بْنُ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ اَنَّهُ اَفْرَغَ مِنَ الْاِنَاءِ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ غَسَلَ اَوْمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ مِنْ كَفَّةٍ وَاحِدَةٍ فَفَعَلَ ذٰلِكَ ثَلٰثاً فَغَسَلَ يَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَمَسَحَ بِرَاسِهٖ مَااَقْبَلَ وَمَا اَدْبَرَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ اِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ قَالَ هٰكَذَا وُضُوْءُ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ. (گذشتہ:۸۵)

ترجمہ باب، جس شخص نے ایک ہی چلو سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی بھی چڑھایا۔ عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ انھوں نے برتن سے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی انڈیلا اور ان کو دھویا، پھر چہرہ دھویا، ایک ہی چلو سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی چڑھایا اور آپ نے تین مرتبہ یہ کام کیا، پھر آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دو دو مرتبہ دھویا اور اپنے سر کا مسح فرمایا، جس میں اقبال اور ادبار نہیں کیا اور اپنے پیروں کو ٹخنوں تک دھویا، پھر فرمایا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کا وضو مبارک اسی طرح تھا۔

باب سابق سے ربط بخاری نے یہاں مضمضہ اور استنشاق کا ترجمہ رکھا ہے، بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ پہلے ذکر ہونا چاہئے تھا، لیکن بخاری بڑی لطیف مناسبتوں کی رعایت سے تراجم منعقد فرمادیتے ہیں، باب سابق میں فضل وضوء کا تذکرہ تھا، جس سے برتن میں بچا ہوا پانی بھی مراد ہوسکتا ہے اور متوضی کے اعضاء سے ٹپکنے والا پانی بھی اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ بخاری کا رجحان ماء مستعمل کے بارے میں طہارت اور طہوریت کا ہے، بس اسی مسئلہ کی تائید میں امام بخاری نے یہ دوسرا ترجمہ منعقد فرمایا ہے، اور یہ اس طرح کہ پیغمبر علیہ السلام کے عمل سے ایک ہی چلو سے مضمضہ اور استنشاق کا ثبوت ہے، اب اگر مضمضہ استنشاق سے پہلے فرمایا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ مضمضہ کے بعد جو پانی ہاتھ میں بچ رہا ہے اور جس سے استنشاق کا عمل کیا گیا ہے، وہ بقیۂ وضو کے حکم میں ہے، اور اگر استنشاق کو مضمضہ سے پہلے مانتے ہیں جیسا کہ حضرت امام شافعی سے مرجوح روایت میں ایسا ہی منقول ہے تو ماء مستعمل کا استعمال ثابت ہو جاتا ہے، کیونکہ کبھی کبھی ناک سے استعمال شدہ پانی چلو میں آجاتا ہے اور وہ غیر مستعمل پانی سے مل جاتا ہے، اس تقریر کے مطابق باب سابق سے ترجمہ کا ربط بالکل ظاہر اور واضح ہے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح یہاں امام بخاری نے ''من'' کا لفظ استعمال فرمایا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو حضرات ایک ہی چلو میں مضمضہ اور استنشاق کو جمع کرتے ہیں، یہ حدیث ان حضرات کا مستدل ہے، بخاریؒ نے ''من'' کا صیغہ استعمال کرکے اپنی ذمہ داری ہٹالی ہے اور قائلین جمع کے لیے سند پیش کردی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود امام بخاریؒ کا رجحان اس کے خلاف ہے اور وہ فصل ہی کو ترجیح دیتے ہیں۔

یہ بات اپنی جگہ ثابت اور مسلم ہے کہ اصل سنت تو ایک ہی چلو میں دونوں کو جمع کرنے سے بھی ادا ہو جاتی ہے؛ البتہ کمال سنت کا درجہ فصل اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ کیے بغیر حاصل نہیں ہوتا، چنانچہ ''شرح نقایہ'' میں شیخ شمنی نے تصریح بھی کی ہے کہ اصل سنت تو ادا ہو جاتی ہے لیکن کمال فصل میں ہے، اور یہی ''فتاویٰ ظہیریہ'' میں ہے، مضمضہ اور استنشاق کو ایک ہی چلو میں جمع کرنے یا دو علیحدہ علیحدہ چلوؤں سے کرنے میں شوافع اور احناف کے درمیان جو اختلاف ہے وہ جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے، بلکہ اولویت اور عدم اولویت کا ہے، اسی لیے احناف کی متعدد کتابوں میں تصریح ملتی ہے کہ اصل سنت دونوں کو ایک چلو میں جمع کرنے سے بھی ادا ہو جاتی ہے، رہا یہ کہ حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں ''من كفة واحدة'' کے الفاظ منقول ہوئے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں عمل ایک ہی چلو سے کئے گئے تو عرض یہ ہے کہ ''من كفة واحدة'' کے صرف یہی معنی نہیں اور نہ یہ الفاظ اس بارے میں نص ہیں کہ دونوں عمل ایک ہی چلو سے کئے گئے ہوں، بلکہ اس کے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ راوی ان دونوں سنتوں میں توحید آلہ کا مسئلہ بیان کرتا ہے، یعنی یہ دونوں کام ایک ایک ہاتھ سے ہوئے، برخلاف چہرے کے کہ اس عمل میں دونوں ہاتھوں کا استعمال مسنون ہے، یہ توجیہ شیخ ابن ہمام سے منقول ہے۔

ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ راوی مضمضہ اور استنشاق کے سلسلہ میں آلہ کی تعیین کرنا چاہتا ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمضہ کا عمل کیا اسی ہاتھ سے استنشاق بھی کیا، داہنا ہاتھ مضمضہ میں استعمال ہوا تھا، وہی استنشاق میں استعمال ہوا، ایسا نہیں ہے کہ جس طرح استنثار کے سلسلے میں بائیں ہاتھ کو استعمال کیا جاتا ہے، استنشاق کے سلسلے میں بھی یہ کیا گیا ہو، یہ بھی ایک توجیہ ہے، ورنہ سیدھی سادی بات یہ ہے کہ دونوں عمل ایک چلو میں پانی کی کمی کی وجہ سے کئے گئے تھے، پانی اگر زیادہ ہو تو اس کی ضرورت نہیں، پانی اگر کم ہو تو دونوں کو جمع کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ اصل سنت بہر حال ادا ہو جاتی ہے۔

رہا یہ کہ اس سلسلے میں احناف کا مستدل کیا ہے؟ تو صحیح ابن سکن، مسند احمد بن حنبل اور ابوداؤد وغیرہ میں حضرت علی، حضرت عثمان اور بہت سے دیگر صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مضمضہ اور استنشاق کو علیحدہ علیحدہ چلو سے کرنے کا عمل منقول ہے، خود ترمذی اس کے ناقل ہیں کہ امام شافعی نے بھی فصل یعنی دونوں کو علیحدہ علیحدہ چلو سے ادا کرنے کو ترجیح دی ہے۔　واللہ اعلم

[۴۲] بَابُ مَسْحِ الرَّاسِ مَرَّةً

(۱۹۲) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ شَهِدْتُ عَمْرَو بْنَ أَبِي حَسَنٍ سَأَلَ عَبْدَ اللهِ بْنَ زَيْدٍ عَنْ وُضُوءِ النَّبِيِّ ﷺ فَدَعَا بِتَوْرٍ

مَاءٍ فَتَوَضَّأَ لَهُمْ فَكَفَأَهُ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلٰثاً ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلٰثاً بِثَلاَثِ غَرْفَاتٍ مِّنْ مَاءٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلاَثاً ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَسَحَ بِرَاسِهِ فَاَقْبَلَ بِيَدِهِ وَاَدْبَرَ بِهَا ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ. حَدَّثَنَا مُوْسٰى قَالَ حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ مَسَحَ بِرَأْسِهِ مَرَّةً. (گذشتہ:۱۸۵)

ترجمہ باب، سر کا مسح ایک مرتبہ کرنے کا بیان۔ عبداللہ بن زید سے عمرو ابن ابی حسن نے نبی اکرم ﷺ کے وضو کے بارے میں دریافت کیا، تو انھوں نے پانی کا ایک برتن منگایا اور عمرو کو وضو کر کے دکھایا، چنانچہ پہلے تو برتن کو اپنے ہاتھوں پر جھکایا، پھر ہاتھوں کو تین بار دھویا، پھر اپنے ہاتھ کو برتن میں ڈالا، پھر کلی کی، ناک میں پانی چڑھایا اور ناک کو صاف کیا، یہ کام پانی کے تین چلوؤں سے کئے، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور تین مرتبہ چہرہ دھویا، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دو دو مرتبہ دھویا، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور سر کا مسح کیا، مسح میں پہلے اقبال کیا اور پھر ادبار، پھر ہاتھ برتن میں ڈالا اور دونوں پیروں کو دھویا۔ موسیٰ وہیب سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ سر کا مسح ایک بار کیا۔

مقصد ترجمہ بخاری ترجمہ میں تصریح کر رہے ہیں کہ مسح میں تکرار نہیں ہے، اگر چہ بہ ظاہر اقبال وادبار کے الفاظ سے تکرار معلوم ہوتا ہے، اسی بنا پر بعض حضرات کو تکرار کا شبہ ہوا، لیکن بخاری نے اپنا فیصلہ کر دیا کہ مسح راس میں تعدد نہیں اور جہاں کہیں تعدد معلوم ہوتا ہے، وہ مسحات کا نہیں ہے بلکہ حرکات کا ہے، مسح ایک ہی ہے، اس کی حرکتیں دو ہوئیں اور انھیں دو حرکتوں سے تعدد سمجھا گیا، حالانکہ اس چیز پر غور نہیں کیا کہ اگر مسح میں تعدد ہوتا ہر مرتبہ کے لیے پانی بھی الگ لیا جاتا، ایک مرتبہ پانی لے کر جتنی بھی حرکتیں ہوں گی ان سب کا شمار ایک ہی مرتبہ میں ہوگا، تعدد مسحات کی روایت کرتے ہوئے، بعض روایات میں ثلاث کا لفظ بھی وارد ہوا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ ''ثلاثا'' کا یہ لفظ تکرار مسح کے لیے نص نہیں ہے، بلکہ اس کے ایک معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ ایک مسح کے مختلف حصوں کو جو استیعاب کے لیے کئے گئے تھے، ثلاثا کے لفظ سے تعبیر کر دیا گیا ہے، اس لیے تثلیث کا ثبوت روایات سے نہیں ہے۔

رہا روایت باب یا سرکار رسالت مآب ﷺ سے دوسری صحیح روایات کا معاملہ تو یہ روایتیں مسح مرۃً کے بارے میں نص کا حکم رکھتی ہیں، لیکن اس پر اشکال یہ کیا جا سکتا ہے کہ گو ان روایات میں ''مرۃً'' کی تصریح ہے، لیکن اس سے تین مرتبہ کرنے کا انکار تو نہیں نکلتا، کیونکہ تثلیث کے بارے میں یہ روایت ساکت ہے، مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ راوی نے سائل کے سوال کا جواب دیتے ہوئے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے وضوء کی حکایت کی ہے، تو جس طرح امام مالک نے سوال کے جواب میں کی ہوئی حکایت کو دوام عمل کے لیے نص قرار دیا تھا، اسی طرح ہمارے لیے بھی گنجائش ہے کہ جب اعضاء وضوء میں برابر تکرار کا ذکر ہے کہ یہ کام دو مرتبہ کیا، یہ عمل تین بار فرمایا، پھر مسح راس کے بارے میں یا مرۃً کی تصریح ہے اور یا

ذکر عدد سے سکوت ہے، جو حسب قاعدۂ مسلمہ کہ محل بیان کا سکوت حکماً بیان ہی سمجھا جاتا ہے، مرۃً واحدۃً ہی پر محمول ہوگا، یعنی سر کا مسح ایک ہی مرتبہ ہوا، رہیں تین مرتبہ کی روایات تو ان کے بارے میں عرض کیا جاچکا ہے کہ وہ اس کے لیے نص نہیں ہے۔

شوافع کا دوسرا استدلال شوافع تکرار مسح کے سلسلہ میں ایک قیاس یہ پیش کرتے ہیں کہ جب تمام اعضاء مغسولہ کو تین تین بار دھویا جاتا ہے، اور وضو ایک طہارت حکمیہ ہے تو اس میں اعضاء مغسولہ اور اعضاء ممسوحہ میں کوئی فرق نہ ہونا چاہئے، اس لیے جب تمام اعضاء مغسولہ کے بارے میں تثلیث وارد ہوئی ہے، تو اسے مسح راس کے سلسلے میں بھی ماننا پڑے گا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کوئی مضبوط بات نہیں ہے، کیونکہ گو طہارت حکمیہ ہونے کی حیثیت سے غسل اور مسح میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ مسح میں تخفیف مطلوب ہے اور یہ کوئی مسح راس کی خصوصیت نہیں، بلکہ جہاں بھی مسح کا حکم آیا ہے، تخفیف ہی کے پیش نظر آیا ہے اور غسل میں تخفیف کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پھر اگر مسح میں تکرار یا تعدد کو مان لیں تو وہ مسح ہی کیا ہوگا، اچھا خاصا غسل ہوجائے گا۔

اسی لیے صاحب ہدایہ نے کہا ہے کہ تکرار مسح کی صورت میں مسح کی صورت بدل کر غسل کی صورت پیدا ہوجائے گی، کیونکہ تکرار مسح کے لیے ہر مرتبہ مستقل طور پر الگ پانی لینا پڑے گا اور اس طرح کے عمل میں کسی درجہ میں تقاطر کی صورت بن جائے گی اور یہی غسل ہے خوب سمجھ لیں۔

اس کے جواب میں حافظ کہتے ہیں کہ اگر تخفیف کی اسی درجہ رعایت ہے تو پھر استیعاب کو مشروع ہی کیوں مانتے ہو؟ تخفیف کی مصلحت سے تو استیعاب بھی ٹکراتا ہے، لیکن یہ بات حافظؒ کے منہ سے اچھی نہیں لگتی، کیونکہ ایک درجہ تو استحباب کا ہے اور ایک فرض کا، ہم استیعاب کو استحباب کے درجہ میں مانتے ہیں، آپ یہ اعتراض ان حضرات پر کرسکتے ہیں جو استیعاب کی فرضیت کے قائل ہیں، دوسری بات یہ ہے کہ اگر استیعاب میں تخفیف نہیں بھی ہے، تو اس سے آپ بھی انکار نہیں کرسکتے کہ استیعاب مرۃً میں استیعاب ثلاثاً کی نسبت تو تخفیف ہے۔

نیز یہ کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسح کی روایت کرنے والے جب تحقیق کے ساتھ مرۃً بیان کرتے ہیں تو پھر اس کے خلاف پر اصرار کے کیا معنی؟ ابوداؤد تصریح فرمارہے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تمام صحیح روایات میں "مرۃً" ہے، "ثلاثاً" کی کوئی روایت درجۂ صحت تک نہیں پہنچتی، اس لیے حضرت عثمان سے تکرار کی روایت یا تو کمزور ہوگی یا ماؤل ہوگی۔

اقبال وادبار کے معنی اور ان کا مقصد حضرت عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کی وضو کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس وضو

کی حکایت فرمائی جوانھوں نے دیکھا تھا، یہ بات پہلے عرض کی جاچکی ہے کہ پانی کم تھا اور مقصود وضوء کرنا تھا نہیں، بلکہ تعلیم دینا اصل مقصد تھا، اس لیے مضمضہ اور استنشاق کو ایک چلو میں جمع کر دیا گیا، آگے فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ سر کا مسح کیا جس میں اقبال وادبار فرمایا۔

اقبال وادبار کا لغوی ترجمہ تو یہ ہے کہ اقبال پیچھے کی جانب سے شروع کر کے آگے لانے کا نام ہے اور ادبار اس کے برعکس ہے، یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اگر واقعۃً صورت عمل یہی تھی تو کہا جائے گا کہ آپ جواز کی تعلیم فرمانا چاہتے تھے، لیکن ان الفاظ کے استعمال کے بعد راوی نے جو عمل کر کے دکھایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لغوی معنی مراد نہیں بلکہ صورت عمل یہ رہی کہ پہلے اگلے حصے سے ہاتھ کو پیچھے تک لے گئے اور پھر پیچھے سے آگے لائے، لیکن اقبال وادبار کے یکجا استعمال کے وقت محاورات عرب میں اقبال کا لفظ پہلے لایا جاتا ہے، اس لیے یہاں بھی محاورے کی رعایت کی گئی ہے، جیسے ایک شاعر نے اونٹنی کی برق رفتاری کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے ع ''إنّما هي اقبال وادبار'' اس میں یہ نہیں کہ پہلے آنے کا ذکر ہے اور پھر جانے کا، بلکہ اس کی سرعتِ رفتار کی تعریف منظور ہے کہ اونٹنی ہوا کے گھوڑے پر سوار ہے۔

یا پھر کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں لفظ ''تسمية الفعل بابتدائه'' کے قبیل سے ہیں یعنی ''مسح القبل من الراس، یا مسح مااقبل منه'' اسی طرح '' ادبر'' کا ترجمہ ''مسح الدبر من الراس، یا مسح مادبر منه'' گویا جہاں سے فعل کی ابتداء ہوئی تھی، اسی کی رعایت کرتے ہوئے، اقبال وادبار کا لفظ استعمال کرلیا، پھر یہ کہ اقبال وادبار اضافی امور میں سے ہیں، جہاں سے ابتداء کر دی جائے وہ اقبال ہے اور جہاں انتہا ہو وہ ادبار اور یہاں اس کا ذکر نہیں کہ ابتداء کہاں سے ہوئی اور انتہاء کہاں پر ہوئی؟ اس لیے ابتداء وانتہاء کو جس طرف منسوب کر دیا جائے، اسی اعتبار سے اقبال وادبار کی حد متعین ہوسکتی ہے۔ یہ بات قاضی عیاض نے شرح مسلم میں کہی ہے۔

بہرحال اقبال وادبار کے جو بھی معنی ہوں ان کا مقصد صرف استیعاب ہے اور چونکہ یہ ایک ہی دفعہ میں لیے ہوئے پانی کی کئی حرکتیں ہیں، اس لیے انھیں تعدد مسح پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ مسح ایک ہی ہے، حرکات کا تعدد ہوا ہے اور بس۔ واللہ اعلم

[۴۳] بَابُ وُضُوْءِ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهٖ وَفَضْلِ وُضُوْءِ الْمَرْأَةِ

وَتَوَضَّأَ عُمَرُ بِالْحَمِيْمِ وَمِنْ بَيْتِ نَصْرَانِيَّةٍ

(۱۹۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ قَالَ كَانَ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ يَتَوَضَّؤُوْنَ فِيْ زَمَانِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ جَمِيْعًا ۔

ترجمہ باب، مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے اور اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے جو عورت نے وضو کے بعد بچادیا ہو اور حضرت عمر نے گرم پانی سے اور ایک نصرانی عورت کے گھر سے پانی لے کر وضو فرمایا۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے زمانہ میں مرد اور عورت یکجا وضو کرلیا کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے یہاں دو ترجمہ منعقد فرمائے ہیں، ایک تو یہ کہ مرد عورت اگر ایک ساتھ بیٹھ کر وضو کریں تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور دوسرا ترجمہ یہ ہے کہ عورت کے وضوء کا بچا ہوا پانی مرد کے حق میں مباح الاستعمال ہے یا نہیں؟ یہ دو ترجمے ہیں لیکن بخاری کا مقصد دوسرا ترجمہ ہے، پہلا ترجمہ تمہید کے طور پر بڑھا دیا گیا ہے، کیونکہ پہلے ترجمہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اگر مرد عورت ایک ہی ساتھ بیٹھ کر وضوء کریں تو یہ سب کے نزدیک جائز اور مباح ہے، البتہ دوسرے ترجمہ میں داؤد ظاہری اور امام احمد خلاف کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے مرد کی غیبوبت میں پانی استعمال کیا ہو، تو باقی ماندہ پانی مرد کے حق میں ناقابل استعمال ہو جاتا ہے، جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ پانی پاک بھی ہے اور مرد کے حق میں مباح الاستعمال بھی، بخاری چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کا ساتھ دینا چاہتے ہیں اس لیے اس دوسرے ترجمہ کو ثابت کرنے کے لیے پہلے ترجمہ سے بخاری نے راستہ نکالا ہے، تاکہ آسانی سے دوسرا مسئلہ بھی سمجھ میں آجائے۔

بخاری کہتے ہیں کہ جب عہد نبوی میں عام طور پر مرد عورت ایک ساتھ وضو کرلیتے تھے، تو ظاہر ہے کہ یہ صورت بالکل درست اور صحیح ہے، پھر اس طریقے سے وضو کرنے میں یہ بھی ظاہر ہے کہ احتیاط نہیں ہوسکتی کہ مرد عورت دونوں کا ہاتھ ساتھ ہی پڑے اور ساتھ ہی نکلے، پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ دونوں ساتھ ہی ساتھ وضو سے فارغ بھی ہو جائیں، جب دونوں ایک ہی برتن سے وضو کر رہے ہیں تو جس طرح یہ ممکن ہے کہ مرد کا ہاتھ پہلے پڑے، اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ پہل عورت کی جانب سے ہو، اسی طرح اول مرد بھی فارغ ہوسکتا ہے اور عورت بھی۔

اگر مرد پہلے فارغ ہوگیا تو بقیہ پانی عورت کے حق میں فضل وضو ہوگیا اور عورت پہلے فارغ ہوگئی تو وہ پانی مرد کے حق میں فضل مرأۃ بن گیا، اگر ان دونوں میں سے کسی کے لیے بھی کسی کا فضل ناقابل استعمال یا ناجائز ہوتا تو عہد رسالت میں ہرگز اس فعل کی اجازت نہ دی جاتی، اجازت سے معلوم ہوا کہ دونوں ایک دوسرے کا فضل استعمال کرسکتے ہیں، اس ترجمہ سے دوسرے ترجمہ کے لیے راہ ہموار ہوگئی کہ جب یہ طریقہ زمانۂ رسول ﷺ میں بلانکیر شائع ذائع تھا تو معلوم ہوا کہ اس میں قباحت نہیں ہے، یہ ارشاد حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ہے کہ مقصد دوسرا ترجمہ ہے اور پہلا ترجمہ اس کے ساتھ تمہید کے طور پر لایا گیا ہے۔

"توضأ عمر بالحميم ومن بيت نصرانية" اس میں اختلاف ہے کہ یہ دو اثر الگ الگ ہیں یا ان کا تعلق ایک ہی واقعہ سے ہے؟ بعض حضرات نے ان دونوں کو الگ الگ قرار دیا ہے اور بعض حضرات انھیں ایک ہی واقعہ سے

متعلق مانتے ہیں، ان آثار کو ترجمہ کے تحت ذکر کرنے کی سہل صورت وہی ہے جو بار بار بیان ہو چکی ہے کہ بخاری کے یہاں ہر ہر چیز کا ترجمہ کے ثبوت کے لیے آنا ضروری نہیں، بلکہ وہ متر جم بہ کے طور پر بھی بعض مسائل کا اضافہ کر دیتے ہیں، لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایسا ہرگز نہیں ہے کہ ترجمہ سے ان کا کوئی ربط نہ ہو۔

دو مسئلے ہیں: ایک یہ کہ حضرت عمر نے گرم پانی سے وضو کیا، دوسرے یہ کہ نصرانی کے گھر سے پانی لے کر وضو کیا، دونوں باتیں کسی نہ کسی طرح ترجمہ سے متعلق ضرور ہیں، گرم پانی سے وضو کرنے کی بات تو یہ ہے کہ اس سلسلے میں مجاہد کے سوا اور کسی سے اختلاف منقول نہیں، ممکن ہے کہ مجاہد نے اس خیال سے اختلاف کیا ہو کہ پانی میں آگ کے ذریعہ گرمی پیدا کی جاتی ہے، اور آگ جہنم کی آگ کا ایک حصہ ہے، اس لیے گرم پانی کے استعمال میں نوع عذاب سے تلبس ہے اور یہ عبادات میں مناسب نہیں، لیکن ہمیں تو دیکھنا یہ ہے کہ اس کا ترجمہ سے کیا ربط قائم ہوا؟

پہلے اثر میں یہ آیا کہ حضرت عمرؓ نے گرم پانی سے وضو فرمایا، امام بخاری نے اس اثر کو ذکر فرما کر یہ مسئلہ بیان کر دیا کہ گرم پانی سے وضو جائز ہے اور یہ وہم درست نہیں کہ اس پانی سے ناریت متعلق ہوگئی ہے تو اس کے استعمال میں تلبس بالعذاب کی صورت پیدا ہوگئی، ان چیزوں کی طرف دھیان کی ضرورت نہیں،[1] اس لیے گرم پانی سے وضو کا مضائقہ نہیں۔ دوسرے یہ کہ گھروں میں پانی کو گرم کرنے کا کام عام طور پر عورتوں سے متعلق ہوتا ہے، مرد گرم نہیں کرتے، پھر عورتیں پانی کی گرمی کا اندازہ کرنے کے لیے انگلیاں ڈال ڈال کر بھی دیکھتی ہیں، اس لیے ابتداءً پانی کا تعلق عورتوں سے ہوا، پھر مردوں سے، نیز یہ کہ جس طرح مرد کو ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح عورت کو بھی ہو سکتی ہے، ہو سکتا ہے کہ عورت نے پہلے اس پانی سے وضو کر لیا ہو اور یہ پانی اس کا فضل ہو، لیکن اس اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں کوئی تحقیق نہیں فرمائی کہ تم نے اس کو استعمال تو نہیں کیا ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس مسئلہ میں شبہ نہیں ہے، اس لیے فضل مرأۃ کے معاملہ میں شبہ کی گنجائش نہیں۔

دوسرے اثر میں یہ آیا کہ حضرت عمر نے نصرانیہ کے گھر سے پانی لیا، مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے، اس سفر میں وضو کی ضرورت ہوئی، تو نصرانیہ کے گھر سے پانی لیا اور وضوء فرمالیا، معلوم ہوا کہ پانی کسی کے بھی گھر کا ہو اگر پاک ہے تو اس کے استعمال میں مضائقہ نہیں، کتابیہ سے مسلم کا عقد بھی درست ہے، ہو سکتا ہے کہ یہ نصرانیہ کسی مسلم کے عقد میں ہو اور اس نے مسلمان شوہر کے حق کی ادائیگی کے لیے غسل کیا ہو، اس لیے احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ صورت حال معلوم کر لی جائے؛ "المتقي مَنْ يَتقي الشبهات" متقی وہ ہے جو شبہات سے بھی اجتناب کرے، لیکن حضرت عمر نے اس قسم کا کوئی استفسار نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک فضل مرأۃ کے مسئلہ میں کوئی اشتباہ ہی نہ تھا، ورنہ پوچھ گچھ کرتے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ وضو کے لیے صرف پانی کی طہارت شرط ہے خواہ وہ مسلمان کے گھر کا ہو یا نصرانی کے یہاں

---

[1] کیونکہ وضو کا مدار پانی کی پاکی اور طہارت پر ہے، ان چیزوں پر نہیں ہے۔ ۱۲

کا، گھڑے کا ہو یا کسی اور برتن کا، گرم یا سرد ہو، مرد کا فضل ہو یا عورت کا بقیۂ وضوء وغیرہ وغیرہ، اس تعمیم کی غرض سے امام بخاری نے مترجم بہ کے طور پر دو اثر ترجمہ کے ساتھ اور ملا دیئے۔ (واللہ اعلم)

تشریح حدیث میں آیا ہے کہ عہد نبوی میں مرد و عورت ایک جگہ بیٹھ کر وضو کر لیتے تھے، نیز یہ کہ شوافع کے نزدیک وضو میں بھی استحضار نیت شرط ہے اور جب نیت ہوگی، تو ظاہر ہے کہ پانی علی وجہ القربۃ استعمال ہوگا اور بہ نیت طہارت استعمال کیا ہوا پانی ماء مستعمل کہلاتا ہے۔

استدلال کرتے ہیں کہ جب عہد نبوی میں عورت و مرد یکساں وضو کرتے تھے، برتن ایک ہوتا تھا، اسی میں ہاتھ ڈال ڈال کر وضو کرتے تھے اور یہ بات دشوار ہے کہ وضو شروع بھی ساتھ ہو اور ختم بھی ساتھ ہی ہو اور ہاتھ بھی ساتھ ہی پڑے، بلکہ اس میں متعدد احتمالات ہیں، اگر عورت نے پہلے ہاتھ ڈال دیا تو وہ پانی مرد کے حق میں فضل اور مستعمل ہو گیا، اور مرد نے پہل کی تو وہ پانی عورت کے لیے فضل ہو گیا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ عہد رسالت میں بلانکیر ایسا ہوتا تھا، پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ اجتماعی طور پر آپ اس کو جائز اور مباح قرار دیں، لیکن انفرادی وضو کے بقیہ کو فضل غیر مباح کہیں، جب اجتماعی طور پر کوئی خرابی لازم نہیں آتی، تو انفرادی طور پر بھی لازم نہیں آئے گی، بخاری نے انوکھے انداز پر مسئلہ شروع کر کے عجیب ہی انداز سے ثابت بھی کیا ہے۔

جہاں تک اس سلسلے میں روایات کا تعلق ہے، تو روایات نہی کے سلسلے کی بھی ہیں اور جواز کے سلسلے کی بھی، ان احادیث میں تطبیق کے لیے علماء نے متعدد طریقے بیان کیے ہیں، کسی نے تو اباحت کو منع کے لیے ناسخ قرار دیا، کسی نے نہی کو جواز کا ناسخ بتایا، کسی نے کہا کہ احادیث نہی کا تعلق ماء متقاطر سے ہے، جسے ماء مستعمل کہا جاتا ہے اور اباحت کا تعلق بقیۂ ظرف سے ہے، کسی نے کہا کہ نہی کا حاصل کراہت تنزیہی ہے اور کراہت تنزیہی اباحت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے، لیکن حضرت شاہ صاحبؒ اس کے اور معنی بیان کرتے ہیں۔

علامہ کشمیریؒ کا ارشاد فرماتے ہیں کہ شریعت کاملہ میں بہت سی چیزیں حسن ادب کی تعلیم اور عام طبیعتوں کی رعایت کرتے ہوئے بھی بیان کی گئی ہیں، یہ مسئلہ بھی اسی طرح کا ہے کہ اس میں لوگوں کی عام طبیعت کی رعایت کی گئی ہے اور اسی رعایت کی وجہ سے اس میں اجتماع وانفراد کا فرق ہے، کیونکہ اجتماعی طور پر اگر عورت، مرد وضو یا غسل کریں تو اس میں کسی کو نہ ناگواری ہوتی ہے اور نہ شکایت، لیکن اگر کوئی پانی بچا دے تو عام طور پر دوسرا اس پانی کے استعمال سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، جیسا کہ ایک جگہ بیٹھ کر کھانا کھانے میں کسی کو تکلف نہیں ہوتا، لیکن اگر کوئی شخص کھانا اپنے سامنے سے بچا دے تو طبیعت اس کے کھانے سے اباء کرتی ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ بیوی شوہر کے سامنے کا بچا ہوا کھانے میں بھی تکلف محسوس نہیں کرتی، لیکن مرد کے لیے عورت کے سامنے کا بچا ہوا کھانا ذرا مشکل ہے، بس اس طبیعت کی رعایت کرتے ہوئے نہ اجتماع سے منع

فرمایا گیا، نہ عورت کو مرد کے استعمال سے بچے ہوئے پانی سے روکا گیا، بلکہ صرف مرد ہی کو فضل مرأۃ کے استعمال سے منع کردیا گیا کہ عبادات کے معاملے میں کسی قسم کے وسوسے کو جگہ نہیں دینی چاہئے، نیز یہ کہ کسی کسی موقعہ پر عورت کو بھی مرد کے بقیہ سے منع کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ کبھی کبھی عورتیں بھی مردوں کے بچے ہوئے پانی کے استعمال سے گریز کرتی ہیں۔ بہرکیف اس سلسلے میں حضرت علامہ کشمیری نے یہ مصلحت بیان فرمائی ہے، آگے فرماتے ہیں کہ یہ معنی امام طحاوی کے کلام سے ہم نے اس طرح سمجھے کہ امام طحاوی نے پہلے سور ہرہ کے مسئلے کو رکھا، پھر سور کلب کا بیان کیا، سب سے بعد میں سور بنی آدم کا باب منعقد کیا اور اس کے ذیل میں وہ حدیث لائے جس میں مردوں کو عورتوں کے بقیۂ غسل سے غسل کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، یہاں سے معلوم ہوا کہ اس سلسلے میں نہی کا منشاء یہ ہے کہ عورت پانی کو مرد کے حق میں سور نہ بنائے، اسی طرح مرد بھی عورت کے حق میں۔

حدیث میں "جمیعاً" کا لفظ وارد ہوا ہے کہ مرد وعورت اکٹھے وضو کیا کرتے تھے، "جمیعاً" کے دو معنی ہوتے ہیں: ایک "کلھم" اور دوسرے "معاً" پہلے معنی میں لینے کا فائدہ استغراق افراد ہوگا کہ سب لوگ وضو کرتے تھے، اس معنی کے لحاظ سے وقت کی رعایت نہ ہو سکے گی یعنی سب وضو کرتے تھے، خواہ وقت الگ الگ ہو، دوسرے معنی میں لیں تو وقت کی رعایت ہوگی، یعنی ایک ہی وقت میں ایک ساتھ بیٹھ کر وضو کرلیتے تھے، اگر عورتوں میں تعمیم کی جائے کہ سب عورتیں ہوتی تھیں تو نزول حجاب سے پہلے کی یہ بات ہوگی اور اگر حجاب کے بعد کی بات ہے تو "نساء" کا لفظ محارم کے ساتھ خاص رہے گا۔

[٤٤] بَابُ صَبِّ النَّبِيِّ ﷺ وَضُوْءَهُ عَلَى الْمُغْمٰى عَلَيْهِ

(۱۹۴) حَدَّثَنَا اَبُوالْوَلِيْدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِراً يَّقُوْلُ جَآءَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ يَعُوْدُنِيْ وَاَنَا مَرِيْضٌ لَا اَعْقِلُ فَتَوَضَّأَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوْئِهٖ فَعَقَلْتُ فَقُلْتُ يَارَسُوْلَ اللهِ لِمَنِ الْمِيْرَاثُ؟ اِنَّمَا يَرِثُنِيْ كَلَالَةٌ فَنَزَلَتْ اٰيَةُ الْفَرَائِضِ .

(آئندہ: ۴۵۷۷، ۵۶۵۱، ۵۶۶۴، ۵۶۷۶، ۶۷۲۳، ۶۷۴۳، ۷۳۰۹)

ترجمہ باب، بے ہوش پر نبی اکرم ﷺ کا وضو کا بچا ہوا پانی ڈالنا، جابر بن عبداللہؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ میری عیادت کے لیے تشریف لائے اور میں بیماری کی وجہ سے بے ہوش تھا، چنانچہ آپ نے وضو کیا اور اپنے وضو کا پانی میرے اوپر ڈال دیا، میں ہوش میں آگیا تو میں نے عرض کیا، یارسول اللہ! میری میراث کس کو ملے گی؟ میرے نہ باپ دادا ہیں نہ اولاد، چنانچہ اس وقت فرائض کی آیت کا نزول ہوا۔

مقصد ترجمہ | ماءِ مستعمل کی ایک مخصوص صورت بیان فرماتے ہیں یعنی بہ طور تبرک اس کا استعمال، یہ بھی مستعمل پانی کی طہارت کی دلیل ہے اور جب طاہر ہے تو طہور بھی ہوگا، کیونکہ بخاری ان دونوں کو لازم وملزوم قرار دیتے ہیں، وقد مر وجه الفرق بينهما۔

غرض امام بخاریؒ اس باب سے باب سابق کی تائید فرمارہے ہیں کہ فضل وضوطاہر اور پاک ہے، حضرت جابر بن عبداللہ فرماتے ہیں کہ میں بیمار تھا اور بیماری بھی ایسی کہ ہوش وحواس بھی باقی نہ رہے تھے، پیغمبر علیہ السلام عیادت کے لیے تشریف لائے، وضوفرمایا اور پانی[1] میرے اوپر ڈال دیا، چنانچہ مجھے ہوش آ گیا، جب طبیعت کچھ سنبھلی تو میں نے سرکار رسالت مآب ﷺ سے کچھ باتیں دریافت کیں، عرض کیا "لمن الميراث" یعنی میری میراث کس کو ملے گی؟ میرے اصول وفروع میں سے کوئی موجود نہیں ہے، کلالہ کا معاملہ ہے، کلالہ اس میت کو کہتے ہیں کہ جس کے اصول وفروع (باپ دادا وغیرہ اور بیٹے پوتے وغیرہ) میں سے کوئی نہ ہو، ان کا ارادہ ہوگا کہ اب آخری وقت ہے، اس کو راہ خدا میں صرف کردیا جائے، لیکن کلالہ کے بارے میں آیت میراث نازل ہوگئی، کتاب الفرائض میں ان شاءاللہ مکمل بحث آئے گی۔

[۴۵] بَابُ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ فِي الْمِخْضَبِ وَالْقَدَحِ وَالْخَشَبِ وَالْحِجَارَةِ

(۱۹۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُنِيْرٍ سَمِعَ عَبْدَ اللهِ بْنَ بَكْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ اَنَسٍ قَالَ حَضَرَتِ الصَّلٰوةُ فَقَامَ مَنْ كَانَ قَرِيْبَ الدَّارِ اِلٰى اَهْلِهٖ وَبَقِيَ قَوْمٌ فَاُتِيَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ بِمِخْضَبٍ مِنْ حِجَارَةٍ فِيْهِ مَاءٌ فَصَغُرَ الْمِخْضَبُ اَنْ يَّبْسُطَ فِيْهِ كَفَّهٗ فَتَوَضَّأَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ قُلْنَا كَمْ كُنْتُمْ؟ قَالَ ثَمَانِيْنَ وَزِيَادَةً. (گذشتہ:۱۶۹)

(۱۹۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْاُسَامَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ اَبِيْ بُرْدَةَ عَنْ اَبِيْ مُوْسٰى اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا بِقَدَحٍ فِيْهِ مَاءٌ فَغَسَلَ يَدَيْهِ وَوَجْهَهٗ فِيْهِ وَمَجَّ فِيْهِ. (گذشتہ:۱۸۸)

(۱۹۷) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ يُوْنُسَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ اَبِيْ سَلَمَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ قَالَ اَتٰى رَسُوْلُ اللهِ النَّبِيَّ ﷺ فَاَخْرَجْنَا لَهٗ مَاءً فِيْ تَوْرٍ مِنْ صُفْرٍ فَتَوَضَّأَ فَغَسَلَ وَجْهَهٗ ثَلٰثًا وَيَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ وَمَسَحَ بِرَأْسِهٖ فَاَقْبَلَ بِهٖ وَاَدْبَرَ وَغَسَلَ رِجْلَيْهِ. (گذشتہ:۱۸۵)

---

[1] اب اس پانی سے مراد برتن کا بقیہ پانی بھی ہوسکتا ہے اور اعضاء مطہرہ سے ٹپکنے والا پانی بھی، لیکن چونکہ یہاں تبریک مقصود ہے، اس لیے قرین قیاس یہی ہے، کہ استعمال شدہ پانی جمع کیا گیا ہوگا اور اسے بہ طور تبریک استعمال کرایا ہوگا، کیونکہ جو پانی جسد اطہر سے متصل ہوکر الگ ہوگا اس میں تبریک کی شان زیادہ ہوگی۔ (افادات شیخ)

(۱۹۸) حَدَّثَنَا اَبُوْ الْيَمَان قَالَ اَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ اَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ : لَمَّا ثَقُلَ النَّبِيُّ ﷺ واشتدَّبِهِ وَجْعُهُ اسْتَأْذَنَ اَزْوَاجَهُ فِيْ اَنْ يُمَرَّضَ فِيْ بَيْتِي فَاَذِنَّ لَهُ فَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ بَيْنَ رَجُلَيْنِ تَخُطُّ رِجْلَاهُ فِيْ الْاَرْضِ بَيْنَ عَبَّاسٍ وَرَجُلٍ اٰخَرَ. قَالَ عُبَيْدُاللهِ فَاَخْبَرْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ اَتَدْرِيْ مَنِ الرَّجُلُ الْاٰخَرُ؟ قُلْتُ لَا قَالَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ اَبِي طَالِبٍ وَكَانَتْ عَائِشَةُ تُحَدِّثُ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ بَعْدَ مَادَخَلَ بَيْتَهُ وَاشْتَدَّوَجْعُه هَرِيْقُوْا عَلَيَّ مِنْ سَبْعِ قِرَبٍ لَمْ تُحْلَلْ اَوْكِيَتُهُنَّ لَعَلِّيْ اَعْهَدُ اِلَى النَّاسِ وَاُجْلِسَ فِيْ مِخْضَبٍ لِحَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ طَفِقْنَا نَصُبُّ عَلَيْهِ تِلْكَ حَتَّى طَفِقَ يُشِيْرُ اِلَيْنَا اَنْ قَدْ فَعَلْتُنَّ ثُمَّ خَرَجَ اِلَى النَّاسِ .

(آئندہ: ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۷۹، ۶۸۲، ۶۸۷، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۶، ۲۵۸۸، ۳۰۹۹، ۳۳۸۴، ۴۴۴۲، ۴۴۴۵، ۵۷۱۴، ۷۳۰۳)

ترجمہ | باب، ناند، پیالے اور لکڑی یا پتھر کے ظرف میں وضو یا غسل کرنا۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نماز کا وقت ہوگیا، جن لوگوں کا گھر قریب تھا وہ وضو کے لیے اپنے اپنے گھر چلے گئے اور کچھ لوگ باقی رہ گئے، پھر رسول اکرم ﷺ کے پاس پتھر کا ایک چھوٹا لگن لایا گیا جس میں پانی تھا، لیکن وہ برتن اتنا چھوٹا نکلا کہ آپ اس میں اپنی ہتھیلی پھیلا نہ سکے، پھر اس پانی سے تمام ہی لوگوں نے وضو کیا، ہم نے حضرت انس سے پوچھا تم کتنے افراد تھے؟ تو انھوں نے بتلایا کہ اسّی (۸۰) اور اس سے کچھ زیادہ۔ حضرت ابوموسیٰؓ الاشعری سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک پیالہ منگوایا، جس میں پانی تھا، پھر آپ نے اپنے ہاتھ اور چہرۂ مبارک کو اس میں دھویا اور اس میں کلی کی۔ عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ تشریف لائے، ہم نے تانبے کے ایک برتن میں پانی پیش کیا، پھر آپ نے وضو فرمایا، تین بار روئے مبارک کو دھویا، دونوں ہاتھوں کو دو دو مرتبہ دھویا اور اپنے سر کا مسح فرمایا، جس میں اقبال اور ادبار فرمایا اور دونوں پیروں کو دھویا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب نبی اکرم ﷺ بیمار ہوئے اور آپ کی بیماری شدت اختیار کرگئی تو آپ نے ازواج مطہرات سے تیمارداری کے لیے میرے گھر میں رہنے کی اجازت چاہی، چنانچہ سب نے اجازت دے دی، پھر رسول اکرم ﷺ دو آدمیوں عباس اور ایک دوسرے شخص کے سہارے سے نکلے اور آپ کے دونوں پائے مبارک زمین میں گھسٹنے کی وجہ سے خط کھینچ رہے تھے، عبیداللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عباس کو یہ حدیث سنائی تو انھوں نے کہا، تم جانتے ہو کہ وہ دوسرے شخص کون تھے؟ میں نے کہا نہیں، تو فرمایا کہ وہ حضرت علی تھے۔ حضرت عائشہ بیان فرماتی ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے اپنے گھر میں داخل ہونے کے بعد جب آپ پر بیماری کی شدت ہوئی فرمایا: میرے اوپر سات مشک پانی ڈالو جن کے بندنہ کھولے گئے ہوں، شاید میں لوگوں کو وصیت کرسکوں، پھر آپ کو حضرت حفصہ زوجۂ مطہرہ نبی اکرم ﷺ کے لگن میں بٹھایا گیا اور ہم آپ کے جسد اطہر پر ان مشکوں کا پانی ڈالنے لگے، حتی کہ آپ ہماری طرف اشارہ فرمانے

لگے کہ تم اپنا کام کر چکیں، پھر آپ لوگوں کے پاس باہر تشریف لے گئے۔

مقصد امام بخاری امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ دیکھو وضو اور غسل کے لیے صرف اس قدر ضروری ہے کہ پانی پاک ہو، اس کے سوا اور کوئی شرط نہیں، یعنی اس کے لیے نہ تو کسی نوع ظرف کی خصوصیت ہے کہ اس قسم کے ظروف میں پانی لے کر وضو کیا جائے اور نہ مادہ ہی کی شرط ہے کہ ظرف فلاں قسم کی دھات یا مٹی وغیرہ کا بنا ہوا ہو، اگر ظرف پاک ہے تو پھر اس کا کوئی بھی نام ہو، کسی بھی چیز سے وہ بنا ہو، اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔

چنانچہ بخاری نے نوع کی تعمیم کے لیے بہ طور مثال مخضب اور قدح کا ذکر کیا ہے اور مادہ کی تعمیم کے لیے خشب اور حجارہ گنایا ہے، مخضب ناند اور لگن کو کہتے ہیں، خشب لکڑی اور حجارہ پتھر، مقصد یہ ہے کہ برتن کا نام پیالہ ہو یا ناند، لوٹا ہو یا کوئی اور دوسری چیز، پھر وہ برتن لکڑی کا ہو یا پیتل کا، پتھر کا ہو یا کسی اور دھات کا، اگر وہ پاک ہے تو پاک پانی سے وضو کرنا بہر صورت جائز اور مباح ہے۔

غالباً اس ترجمہ کی ضرورت اس لیے پڑی کی سلف صالحین کا طریقہ یہ رہا ہے کہ وہ عبادات میں خصوصاً تواضع کا زیادہ لحاظ کرتے تھے اور اسی لیے وضو میں عموماً ایسے برتن استعمال کرتے تھے کہ تواضع سے قریب تر ہوں اور اس تواضع اور ادب کی رعایت کے لیے دو چیزیں ہیں، ایک تو یہ کہ وہ دیکھنے میں چھوٹا ہو، دوسرے یہ کہ مٹی یا پتھر کا بنا ہوا ہو، کیونکہ چھوٹے برتنوں میں بڑے کے مقابلے پر زیادہ تواضع ہے، اسی لیے بڑے لوگ چھوٹے برتنوں کے استعمال سے گھبراتے ہیں، اسی طرح مٹی کے برتن میں، تانبے، پیتل اور قلعی دار برتنوں کے مقابلے پر زیادہ تواضع کی شان ہے، اس لیے تواضع کا تقاضہ ہے کہ چھوٹا برتن ہو اور مٹی کا ہو جیسا کہ سلف کا دستور رہا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ تواضع پر عمل کرنا فضیلت سے تعلق رکھتا ہے اور جواز کا معاملہ اس سے زیادہ وسیع ہے، امام بخاریؒ اسی جواز کو بیان فرما رہے ہیں، کہ تواضع کی رعایت کے پیش نظر کسی نوع یا مادہ کو مخصوص نہیں کیا جا سکتا، یا ممکن ہے کہ کسی شخص کو کراہت کا شبہ ہو تو بخاری نے بتلا دیا کہ مکروہ بھی قرار نہیں دے سکتے۔

ترجمہ کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بعض دھاتوں کے متعلق احادیث میں تنگی بھی نظر آتی ہے اور ظاہر ہے کہ حدیث سے ان کے استعمال کی کراہت بھی معلوم ہوتی ہے، جیسا کہ آپ نے کسی شخص کو لوہے کی انگوٹھی پہنے دیکھ کر ان الفاظ میں اظہار ناگواری فرمایا تھا "مالی اریٰ علیک حلیۃ اھل النار" (یعنی لوہا تو جہنمیوں کو پہنایا جائے گا) طوق، بیڑیاں، زنجیریں وغیرہ سب لوہے کی ہوں گی، معلوم ہوا کہ بہ طور زیور اگر کوئی شخص لوہے کی چیز استعمال کرتا ہے تو اس میں کراہت ہے، یہ ضروری نہیں کہ لوہے کے پیالے میں وضو کرنا بھی مکروہ ہو، یا مثلاً تانبے کی انگوٹھی کے بارے میں ارشاد ہوا تھا "انی اجد منک ریح الاصنام" کیونکہ تانبے کے بت بنائے جاتے ہیں، اس لیے بہ طور زیور پیتل کے استعمال کو بھی ناپسند فرمایا گیا، یا پیتل کے برتنوں میں شبہ کی یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ وہ ہنود کے شعار میں داخل ہیں وغیرہ

وغیرہ، ان مختلف وجوہ کی بنا پر بخاری نے ترجمہ منعقد کر دیا کہ برتن چھوٹا ہو یا بڑا، لگن ہو یا پیالہ، مٹی کا ہو یا پتھر کا یا کسی اور دھات کا، وضو کے جواز میں اس سے فرق نہیں پڑتا، بلکہ وضو ہر طرح کے اور ہر قسم کے برتن سے درست ہے۔ واللہ اعلم

تشریح احادیث حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ نماز کا وقت ہو گیا، مساجد میں اس وقت پانی کا انتظام نہ تھا، اور نہ مساجد میں وضو کرنے کا دستور تھا، اس لیے جن لوگوں کے مکانات قریب تھے، وہ تو وضو کرنے کے لیے اپنے اپنے مکانات میں چلے گئے، تقریباً اسی آدمی باقی رہ گئے، سرکار رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں مخضب لایا گیا، جو پتھر کا بنا ہوا تھا، مخضب دراصل لگن اور ناند کو کہتے ہیں، لیکن یہاں بتلا رہے ہیں کہ چھوٹے برتن پر بھی اہل عرب مخضب کا لفظ بول دیتے ہیں، وہ اتنا چھوٹا تھا کہ دست مبارک اس میں پھیل نہ سکتا تھا، ظاہر ہے کہ پانی بھی کم ہوگا، اس لیے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنا دست مبارک اس میں ڈال دیا، پانی میں اس قدر برکت ہوئی کہ انگشت ہائے مبارک سے چشمے پھوٹ گئے اور تمام صحابہؓ کرام نے وضو کر لیا، جن کی تعداد تقریباً اسی تھی، اس روایت میں مخضب سے نوع اور من حجارۃ سے مادہ کا مسئلہ ثابت ہو گیا۔

دوسری روایت میں قدح کا لفظ ہے کہ پیالے میں پانی تھا، آپ نے اس سے دست مبارک اور چہرے کو دھویا، اس روایت سے قدح میں وضو کرنا ثابت ہو گیا اور عموماً قدح لکڑی کے بنے ہوئے پیالے کو کہتے ہیں، اس لیے نوعیت اور مادہ دونوں چیزوں پر اسی سے استدلال ہو گیا، ابوداؤد میں "قدح رحراح" کے الفاظ ہیں یعنی وہ پیالہ گہرا نہ تھا، اتھلا تھا، یعنی گہرائی لیے ہوئے نہ تھا۔

تیسری روایت میں آیا ہے کہ آپ نے "تور من صفر" سے وضو کیا "تور" پیالے کو کہتے ہیں، پتھر کے بنے ہوئے پیالے پر بھی یہ لفظ بولا جاتا ہے، یہاں آیا "من صفر" وہ صفر کا بنا ہوا تھا، صفر کانسی کو بھی کہتے ہیں اور تانبے کو بھی، اس روایت سے معلوم ہوا کہ بخاری نے ترجمہ میں خشب اور حجارہ کا ذکر بہ طور مثال کیا ہے، تخصیص مقصد میں ہرگز داخل نہیں، تعمیم مواد چاہتے ہیں، جیسا کہ یہاں کانسی کے برتن کا ذکر آ گیا۔

چوتھی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ پر جب بیماری کی شدت ہوئی اور آپ کو آمد و رفت میں تکلیف ہونے لگی تو ازواج مطہرات سے اجازت چاہی کہ وہ خوش دلی سے حضرت عائشہؓ کے گھر میں بیماری کے ایام گزارنے کی اجازت دیں، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اجازت لینا ضروری نہ تھا، ارشاد ربانی ہے: "تُرْجِي مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِيٓ إِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ" ان میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں اور جس کو چاہیں اپنے سے نزدیک رکھیں۔

معلوم ہوا کہ باری دینے نہ دینے میں آپ کو کلی اختیار دے دیا گیا تھا، لیکن چونکہ آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد بھی بربنائے حسن معاشرت اپنا عمل بدستور سابق جاری رکھا، وہی باری باری ہر ایک کے یہاں تشریف لیجاتے رہے،

حتی کہ ابتداء بیماری میں بھی اس کالحاظ فرمایا گیا، مگر جب بیماری نے شدت اختیار کی اور آپ کے لیے اس عمل کا جاری رکھنا تقریباً ناممکن ہو گیا تو آپ نے ازواج مطہرات سے حضرت عائشہ کے مکان میں ایام گزاری کی اجازت حاصل فرمائی، ازواج نے منشاء نبوی پاکر بخوشی اپنی آمادگی کا اظہار فرمادیا، اس وقت آپ دو شخصوں کے کاندھے پر سہارا دیئے ہوئے حضرت عائشہ کے حجرے میں تشریف فرما ہو گئے، مگر ضعف کا یہ عالم تھا کہ سہارا دینے کے باوجود بھی پائے مبارک زمین پر خط بنا رہے تھے، گویا گھسٹنے کی صورت تھی، ان دونوں کی طرف کے آدمیوں میں ایک طرف تو ابتداء سے انتہا تک حضرت عباسؓ رہے اور دوسری جانب حضرت علیؓ، اسامہؓ اور فضلؓ بن عباس باریاں بدلتے رہے، اسی بنا پر حضرت عائشہ نے صرف حضرت عباسؓ کا نام لیا اور دوسری جانب کے لوگوں میں کسی ایک کا نام بھی نہیں لیا، یہ خیال کہ حضرت عائشہؓ کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے افک کے معاملہ میں شکایت پیدا ہو گئی تھی، لہٰذا نام نہ لینے میں وہ اسی ناخوشی کا اظہار فرما رہی ہیں، ام المومنین کی شان رفیع کے خلاف اور حد درجہ کمزور بات ہے۔

عبیداللہ راوی حدیث کہتے ہیں کہ جب میں نے ابن عباس کو یہ روایت سنائی تو انھوں نے پوچھا کہ کیا تمہیں معلوم ہے کہ دوسرا شخص کون تھا؟ میں نے لاعلمی ظاہر کی تو ابن عباس نے فرمایا کہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے، گویا اس جانب سہارا دینے والوں میں زیادہ حضرت علیؓ رہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ گھر میں آنے کے بعد جب تکلیف نے شدت اختیار کی تو آپ نے فرمایا کہ میرے اوپر سات بھری ہوئیں مشکیں ڈالو جن کے دہانے کھولے نہ گئے ہوں، کیا عجب ہے کہ میں لوگوں کو ضروری باتیں بتا سکوں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سات مشکیں سات کنوؤں کی ہوں، آبار سبعہ مدینہ میں مشہور ہیں اور آج بھی ان کا پانی شفا کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں سات کے عدد کو بھی کچھ دخل ہے، جیسا کہ تعویذات وعملیات میں اس کی رعایت کی جاتی ہے۔

آگے فرماتی ہیں کہ تعمیل ارشاد کے لیے آپ کو حضرت حفصہ کے بڑے لگن میں بٹھا دیا گیا اور پانی ڈالنا شروع کیا، جب پانی ڈالتے ڈالتے آپ کی طبیعت بحال ہوئی تو آپ نے اشارے سے فرمایا کہ بس کرو، اس کے بعد آپ باہر تشریف لے گئے۔

علامہ کشمیریؒ کا استدلال اس واقعہ سے حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ فرضیت فاتحہ کے مسئلہ میں استدلال فرماتے ہیں، عام لوگوں کی نظر ادھر نہیں پہنچتی ہے، صورت استدلال یہ ہے کہ جب آپ باہر تشریف لائے تو صدیق اکبرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ سرکار رسالت مآب ﷺ کی تشریف آوری کی اطلاع صدیق اکبرؓ کو مقتدیوں کی تسبیح سے ہوئی، صدیق اکبرؓ نے ہٹنا چاہا، لیکن آپ نے ان کو اشارے سے روک دیا اور آپ صدیق اکبرؓ کی بائیں جانب بیٹھ گئے اور قراءت وہاں سے شروع فرمائی جہاں سے صدیق اکبر نے چھوڑی تھی۔

پھر یا تو صدیق اکبرؓ پوری فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے ورنہ کم از کم کچھ حصہ تو ضرور گزر گیا ہوگا، معلوم ہوا کہ فاتحہ فرض نہیں ہے، ورنہ آپ ﷺ نے جب قراءت شروع کی تھی تو ابتداء سے سورۂ فاتحہ بھی لوٹاتے، لیکن آپ نے فاتحہ کو نہیں لوٹایا، بلکہ وہاں سے قراءت شروع فرمائی جہاں تک حضرت صدیق اکبرؓ پڑھ چکے تھے۔ فاتحۃ الکتاب کی عدم رکنیت پر یہ نہایت لطیف استدلال ہے۔

[۴۶] بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ التَّوْرِ

(۱۹۹) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرُوبْنُ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْهِ قَالَ كَانَ عَمِّيْ يُكْثِرُ مِنَ الْوُضُوْءِ قَالَ لِعَبْدِ اللهِ بْنِ زَيْدٍ اَخْبِرْنِيْ كَيْفَ رَأَيْتَ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ؟ فَدَعَا بِتَوْرٍ مِنْ مَآءٍ فَكَفَأَ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوْرِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْثَرَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ غَرْفَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ اَدْخَلَ يَدَهُ فَاغْتَرَفَ بِهِمَا فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ اِلَى الْمِرْفَقَيْنِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ اَخَذَ بِيَدَيْهِ مَآءً فَمَسَحَ رَأْسَهُ فَاَدْبَرَ بِيَدَيْهِ وَاَقْبَلَ ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ فَقَالَ هٰكَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ. (گذشتہ: ۱۸۵)

(۲۰۰) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ ثَابِتٍ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَعَا بِاِنَاءٍ مِنْ مَّاءٍ فَاُتِيَ بِقَدَحٍ رَحْرَاحٍ فِيْهِ شَيْءٌ مِنْ مَآءٍ فَوَضَعَ اَصَابِعَهُ فِيْهِ قَالَ اَنَسٌ فَجَعَلْتُ اَنْظُرُ اِلَى الْمَاءِ يَنْبُعُ مِنْ بَيْنِ اَصَابِعِهٖ قَالَ اَنَسٌ فَحَزَرْتُ مَنْ تَوَضَّأَ مَابَيْنَ السَّبْعِيْنَ اِلَى الثَّمَانِيْنَ. (گذشتہ: ۱۶۹)

ترجمہ باب، تور (طشت) سے وضو کرنے کا بیان۔ عمرو بن یحییٰ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ میرے چچا عمرو بن ابی الحسن بہت زیادہ وضو کیا کرتے تھے، انھوں نے عبداللہ بن زید سے کہا کہ مجھے یہ بتلایئے کہ رسول اکرم ﷺ کس طرح وضو فرمایا کرتے تھے، چنانچہ انھوں نے پانی کا ایک طشت منگایا اور اسے اپنے دونوں ہاتھوں پر جھکایا، پھر انھیں تین مرتبہ دھویا، پھر اپنا ہاتھ طشت میں ڈالا، پھر کلی کی اور ناک کو صاف کیا، یہ کام تین مرتبہ ہوا اور ایک چلو سے ہوا، پھر انھوں نے اپنا ہاتھ برتن میں ڈالا، دونوں ہاتھوں میں پانی لیا اور تین مرتبہ چہرے کو دھویا، پھر اپنے ہاتھوں کو دو دو بار کہنیوں تک دھویا، پھر اپنے ہاتھ میں پانی لیا اور اس سے اپنے سر کا مسح کیا اور اقبال و ادبار [illegible] اپنے پیروں کو دھویا اور فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو اس طرح وضو فرماتے دیکھا ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ایک برتن میں پانی منگوایا تو ایک کم گہرائی والا پیالہ لایا گیا جس میں تھوڑا پانی تھا، آپ نے اپنی انگشت ہائے مبارک کو اس میں رکھ دیا، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے سرکار رسالت مآب ﷺ کی انگلیوں سے پانی

چشمے ابلتے ہوئے دیکھے، حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ میں نے ان لوگوں کا اندازہ لگایا جنھوں نے اس پانی سے وضو کیا تھا، تو ان کی تعداد ستر اسی کے درمیان ہوگی۔

مقصد ترجمہ حدیث گزر چکی ہے، مقصد ترجمہ کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کوئی خاص بات نظر نہیں آتی، بعض شراح حدیث نے "کیف الوضوء من التور" کہہ کر بخاری کے اس ترجمہ کو بنانے کی کوشش کی ہے، یعنی پہلے یہ تو معلوم ہی ہو چکا ہے کہ تور سے بھی وضو ہوا، لیکن بخاری اس باب میں یہ بتلا رہے ہیں کہ اس سے وضو کرنے کی کیفیت اور صورت کیا ہے؟

لیکن ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ آخر تور سے وضو کرنے میں وہ کونسی خاص کیفیت ہے کہ جس کے لیے ایک مستقل باب کے انعقاد کی ضرورت ہو، کیا دوسرے برتنوں سے وضو کرنے کا طریقہ دوسرا ہے اور تور سے وضو کرنے کا الگ؟

ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ از قبیل "باب فی الباب" ہے، پہلے باب میں تعمیم مواد اور تعمیم انواع کے سلسلہ میں چند چیزوں کا ذکر بہ طور مثال کیا تھا، ان ہی میں ایک تور بھی ہے، اگر وہیں تور کا لفظ بڑھا دیتے تو اس باب کی ضرورت نہ تھی، مگر بخاری نے مستقل باب اسی عنوان سے ذکر کر دیا ہے اور چونکہ ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ "فی تور من شبه" یعنی وہ تور تانبے کا تھا، تو جہاں تعمیم مواد کے سلسلے میں خشب اور حجارہ کا ذکر تھا وہیں تانبے کی بھی بات ہے، لیکن یہ اشکال اپنی جگہ باقی ہے کہ اس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔

تشریح اس باب کے تحت بخاری نے دو حدیثیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت حضرت عبداللہ بن زید سے ہے، کئی بار گزر چکی ہے، حضرت عبداللہ بن زید بھی بتلا رہے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کو میں نے اس طرح وضو کرتے دیکھا ہے، صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی عادت تھی کہ جس چیز کو سرکار رسالت مآب ﷺ سے دیکھ لیا، اسی کو زندگی بھر کے لیے معمول بنا لیا، وہ یہ نہ دیکھتے تھے کہ اتنا فرض ہے اور اتنا مستحب بلکہ پورا عمل کرتے تھے، اسی طرح منع کے سلسلے میں وہ ممنوع امر کے ہر درجہ سے احتراز کرتے تھے اور کسی تفصیل کا بھی انتظار نہ کرتے تھے، اگر تفصیل آ گئی تو خیر ورنہ اس سے بحث نہیں، بلکہ ظاہر کے مطابق عمل کرتے تھے، چنانچہ حضرت عبداللہؓ بن زید نے سرکار رسالت مآب ﷺ کو جس طرح وضو کرتے دیکھا تھا اسی کی روایت بیان کرتے رہے۔

دوسری روایت میں "رحراح" کا لفظ ہے، کم گہرائی والے پیالے کو کہتے ہیں، پہلی روایت میں گزر چکا ہے کہ پانی کم تھا، یہاں یہ آ گیا کہ پانی بہت ہی کم تھا، روایت گزر چکی ہے۔

[۴۷] بَابُ الْوُضُوْءِ بِالْمُدِّ

(۲۰۱) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا مِسْعَرٌ قَالَ حَدَّثَنِیْ ابْنُ جَبْرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسًا يَقُوْلُ كَانَ

النَّبِیُّ ﷺ یَغْسِلُ اَوْ کَانَ یَغْتَسِلُ بِالصَّاعِ اِلٰی خَمْسَةِ اَمْدَادٍ وَیَتَوَضَّأُ بِالْمُدِّ .

ترجمہ باب، مد سے وضو کرنے کا بیان، ابن جبر کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ رسول اکرم ﷺ بدن مبارک کو دھوتے تھے یا غسل فرماتے تھے، ایک صاع سے لے کر پانچ مد تک اور ایک مد سے وضو فرماتے تھے۔

مقصد ترجمہ سابق میں برتنوں کی انواع اور مواد کی تعیم گزر چکی ہے، اب یہاں سے مقدار کا ذکر ہے کہ کتنے پانی سے وضو کیا جائے؟ اور پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا معمول مقدار کے سلسلے میں کیا رہا ہے؟ اب مفہوم یہ ہوا کہ پانی پیالے میں ہو یا تور میں یا کسی بھی قسم کے برتن میں، لیکن وہ کتنا ہونا چاہئے، بخاری نے روایت سے ثابت کر دیا کہ وضو کے سلسلے میں ایک مد پیغمبر علیہ السلام کا معمول ہے۔

تشریح حدیث حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ غسل فرماتے تھے ایک صاع سے ''الی خمسة امداد'' یعنی کبھی کبھی پانچ مد پانی سے بھی غسل فرمایا ہے، ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، آپ اکثر ایک صاع یعنی چار مد سے غسل فرماتے اور کبھی پانچ مد پانی لے لیتے اور وضو میں ایک مد پانی استعمال فرماتے، اس سے کم کی روایت بھی ہے، ابوداؤد میں ثلث مد (ایک تہائی مد) بصراحت مذکور ہے۔ امام محمد نے اس کی رعایت فرمائی ہے، کہتے ہیں کہ ایک صاع سے غسل اور ایک مد سے وضو مستحب ہے، دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ ان روایات میں قدر ما یکفی کا تذکرہ ہے، کیونکہ اکثر اتنی مقدار پانی کفایت کر جاتا ہے، کمی زیادتی کے معاملہ میں انسان مختار ہے، اسراف سے بچتے ہوئے کم زیادہ پانی لیا جا سکتا ہے۔

مد کی مقدار اس سلسلے میں تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہے، لیکن مد کی مقدار مختلف فیہ ہے، احناف کے یہاں مد کی مقدار دو رطل ہے اور شوافع کے نزدیک ایک رطل اور ثلث، اس اعتبار سے احناف کے نزدیک صاع آٹھ رطل کا ہوگا اور شوافع کے نزدیک پانچ رطل اور ایک تہائی کا، روایتیں دونوں کے پاس ہیں اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہے کہ پیائش میں تقریباً دونوں برابر ہیں، کیونکہ احناف کا رطل چھوٹا ہے اور شوافع کا بڑا۔

پھر اگر دونوں برابر بھی نہ ہوں بلکہ چھوٹے بڑے ہوں تو اس میں بھی جھگڑے کی بات نہیں، کیونکہ یہ پانی تو قدر ما یکفی کے درجہ میں ہے، اس سے کم یا اس سے زیادہ بوقت ضرورت حسب ضرورت استعمال کیا جا سکتا ہے، البتہ جہاں لینے دینے کا معاملہ ہو جیسے صدقۂ فطر وغیرہ، تو وہاں یہ دیکھنا ہوگا کہ چونکہ یہ حق واجب ہے، اس لیے اس صورت کو اختیار کیا جائے جس میں احتیاط ہو اور دینے والا یقینی طور پر یہ سمجھ لے کہ میں فریضہ سے سبکدوش ہو گیا ہوں، ظاہر ہے کہ احتیاط اسی میں ہے کہ پیائش دو رطل ہو اور اسی حساب سے صدقۂ فطر ادا کیا جائے، بحث اپنی جگہ پر آئے گی۔ واللہ اعلم

[۴۸] بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

(۲۰۲) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ بنُ الْفَرَجِ عَنِ ابْنِ وَهْبٍ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرٌو قَالَ حَدَّثَنِيْ اَبُوْ النَّضْرِ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَانِ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ سَعْدِ بْنِ اَبِيْ وَقَّاصٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اَنَّهُ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَاَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عُمَرَ سَاَلَ عُمَرَ عَنْ ذٰلِكَ فَقَالَ نَعَمْ اِذَا حَدَّثَكَ شَيْئاً سَعْدٌ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا تَسْاَلْ عَنْهُ غَيْرَهُ وَقَالَ مُوْسٰى بْنُ عُقْبَةَ اَخْبَرَنِيْ اَبُوْ النَّضْرِ اَنَّ اَبَا سَلَمَةَ اَخْبَرَهُ اَنَّ سَعْدًا حَدَّثَهُ فَقَالَ عُمَرُ لِعَبْدِاللهِ نَحْوَهُ ۔

ترجمہ باب ، موزوں پر مسح کا بیان ۔ عبداللہ بن عمر حضرت سعد بن ابی وقاص سے روایت فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا اور یہ کہ عبداللہ بن عمر نے حضرت عمرؓ سے اس بارے میں سوال کیا، تو آپ نے اثبات میں جواب دیا اور فرمایا کہ جب سعد تم سے کوئی حدیث رسول اکرم ﷺ سے بیان کریں تو اس کے بارے میں کسی دوسرے سے نہ پوچھو، موسیٰ بن عقبہ کہتے ہیں کہ انہیں ابوالنضر نے بتایا کہ ابوسلمہ نے ان سے بیان کیا کہ حضرت سعد نے حدیث بیان کی اور حضرت عمر نے عبداللہ سے ایسا ہی کہا۔

مسح خفین کا جواز خفین کا مسح اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے، خوارج اور روافض اس کو ناجائز سمجھتے ہیں، اسی لیے حضرت امام اعظم قدس سرہٗ نے اہل سنت کی علامتوں کا بیان فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ جو شیخین کی فضیلت، ختنین کی محبت اور مسح خفین کے جواز کا مقر ہو وہ اہل سنت میں سے ہے اور یہ ارشاد اس لیے ہے کہ مسح خفین کی روایات تواتر کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں، اس لیے اکابر امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ خفین کے مسح سے انکار کرنے والا گمراہ اور مبتدع ہے، بعض حضرات نے ترقی کر کے یہاں تک ارشاد فرمایا ہے کہ خفین کے مسح سے انکار کرنے والے پر خوف کفر کا اندیشہ ہے، امام اعظم ارشاد فرماتے ہیں ”ماقلت بالمسح حتی جاء نی مثل ضوء النهار“. میں نے مسح علی الخف کا قول اس وقت تک اختیار نہیں کیا، جب تک کہ یہ معاملہ روز روشن کی طرح میرے سامنے نہیں آ گیا۔

امام صاحب نے یہ احتیاط اس لیے فرمائی کہ کتاب اللہ میں صرف غسل کا مسئلہ تھا، مسح خفین کا مسئلہ اس میں مذکور نہیں اور کتاب اللہ پر زیادتی اس وقت تک نہیں کی جا سکتی جب تک دوسری چیز خبر متواتر یا خبر مشہور کے ذریعہ سے ثابت نہ ہو. چونکہ مسح خفین کا مسئلہ تواتر کی حد تک سرکار رسالت مآب ﷺ سے ثابت ہے، اس لئے اس کے انکار کی گنجائش نہیں، اسی لیے امام اعظم نے اس کو اہل سنت کی مخصوص علامتوں میں شمار فرمایا ہے۔

امام مالک کی طرف غلط نسبت کہا جاتا ہے کہ حضرت امام مالک اس مسئلہ میں متردد ہیں، بلکہ ایک قول میں امام مالک کی طرف یہ بھی نسبت ہے کہ وہ مسح خفین کے قائل نہیں، لیکن قرطبی[1] نے

[1] (عینی ص ۸۵۱/ ج۱)

امام مالک کا آخری قول جواز کا نقل کیا ہے، اصل یہ ہے کہ امام مالک کے نزدیک جواز وعدم جواز میں دو قول نہیں ہیں، بلکہ وہ تمام اہل سنت کے ساتھ جواز کے قائل ہیں، البتہ وہ چند جزئیات میں اختلاف فرماتے ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ امام مالک ایک قول میں صرف مسافر کو مسح خفین کی اجازت دیتے ہیں، مقیم کے لیے اس کی اجازت نہیں دیتے، کیونکہ اکثر روایات میں سفر ہی کی حالت میں خفین کا مسح ثابت ہوا ہے اور سفر تخفیف چاہتا بھی ہے، اسی لیے امام مالک اس کے قائل ہوئے کہ یہ تخفیف مسافر کے لئے ہے، مقیم کے لیے نہیں، دوسرے قول میں امام مالک فرماتے ہیں کہ مسح جائز ہے اور بغیر توقیت کے جائز ہے یعنی اس میں کسی وقت کی تحدید وتعیین نہیں ہے، جب موزہ پہن لیا تو جب تک موزہ پہنے رہیں مسح کر سکتے ہیں، البتہ چونکہ ان کے یہاں جمعہ کا غسل ضروری ہے، اس لیے غسل کے وقت موزہ ضرور اتارا جائے گا، اس لیے ایک ہفتہ تک مسلسل مسح کیا جا سکتا ہے، جمہور کے نزدیک اس مسئلہ میں یہ تفصیل ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات مسح کر سکتا ہے زیادہ نہیں، بہر کیف اہل سنت میں کوئی بھی جواز وعدم جواز کے سلسلے میں اختلاف نہیں کرتا، چند جزئی باتوں میں اختلاف ہے اور بس۔

تشریح حدیث حضرت ابن عمرؓ کو حضرت سعدؓ کے عمل پر اعتراض پیدا ہوا، دراصل حضرت سعدؓ کوفہ کے گورنر تھے، حضرت ابن عمر کوفہ پہنچے اور انھوں نے جب حضرت سعد کو موزے پر مسح کرتے دیکھا تو انھیں بات کھٹکی اور فوراً حضرت سعد پر اعتراض کر دیا، حضرت سعد نے فرمایا کہ ہاں میں یہ عمل کرتا ہوں اور اس لیے کرتا ہوں کہ میں پیغمبر علیہ السلام کو ایسے عمل کرتے دیکھا ہے، حضرت ابن عمرؓ کو اطمینان نہ ہوا تو حضرت سعد نے فرمایا کہ حضرت عمرؓ سے پوچھ لینا، پھر کسی مجلس میں یہ تینوں حضرات جمع ہوئے تو حضرت سعد نے ابن عمر کو یاد دلایا کہ یہ واقعہ دریافت کرلو، چنانچہ دریافت کیا گیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سعد بالکل درست کہتے ہیں، پھر حضرت عمرؓ نے ابن عمر سے ارشاد فرمایا کہ سعد جب تم سے کوئی واقعہ نقل کریں تو اس پر اعتماد رکھو اور کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہ سمجھو، اس میں تفتیش کی ضرورت نہیں، وہ ثقہ ہیں اور ان کا بیان مستند ہے۔

ابن عمر کے خلجان کی وجہ حضرت ابن عمرؓ کو حضرت سعد کے عمل پر جو اشکال پیش آیا اور انھوں نے اعتراض بھی فرما دیا اس کی دو وجہیں ہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے سرکار رسالت مآب ﷺ کو سفر میں موزوں پر مسح کرتے دیکھا تھا، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ اور بعض دوسری کتابوں میں ابن عمر کی روایت موجود ہے کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کو سفر میں پانی سے موزوں پر مسح کرتے دیکھا، اس لیے بہت ممکن بلکہ قریبی احتمال ہے کہ حضرت ابن عمر مسح خفین کو سفر کے ساتھ خاص سمجھتے ہوں اور جب انہوں نے اقامت کی حالت میں حضرت سعد کو موزوں پر مسح کرتے دیکھا تو اعتراض کر دیا، دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حضرت ابن عمر بھی بعض دوسرے صحابہ کی طرح یہ سمجھتے ہوں کہ مسح خفین سورۂ مائدہ کی آیت وضو کے بعد منسوخ ہو گیا، جیسا کہ بعض صحابہ کرام کا

حضرت جریر کے عمل پر اشکال پیش آیا تھا، ابو داؤد میں یہ روایت موجود ہے کہ حضرت جریر نے پیشاب کے بعد جب وضو کیا تو اس میں موزوں پر مسح بھی فرمایا، بعض حضرات نے اس پر اعتراض کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ عمل کرتے دیکھا ہے، اس لیے مجھے اس عمل میں کیا اندیشہ ہو سکتا ہے، اعتراض کرنے والے حضرات نے کہا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کا یہ عمل سورۂ مائدہ سے پہلے تھا، اس کے جواب میں حضرت جریر نے فرمایا: "ما اسلمت الا بعد نزول المائدة". میں سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد ہی اسلام لایا ہوں۔

یعنی اگر آپ کا یہ عمل سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے تھا تو وہ بھی صحیح ہے، لیکن میں نے سورۂ مائدہ کے بعد یہ عمل دیکھا ہے، کیونکہ میں اس آیت وضو کے بعد اسلام لایا ہوں جس کے بارے میں تم یہ سمجھ رہے ہو کہ اس کے بعد مسح خفین کی اجازت نہیں رہی۔

ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمر بھی مسح کو بعض دوسرے صحابہ کی طرح آیت وضو کے بعد منسوخ ہی سمجھتے ہوں، اسی طرح حضرت سعد کے بیان پر انہیں اطمینان نہیں ہوا اور حضرت عمر سے تحقیق کی ضرورت سمجھی، حضرت عمر نے حضرت سعد کے بارے میں ابن عمر سے فرمایا کہ ان کی بات پر اعتماد کرو اور ان کے بیان کے بعد دوسروں کی تصدیق کا انتظار نہ کرو، حضرت عمر کے ارشاد میں یہ تعلیم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عالم کو معتمد علیہ قرار دیتا ہے اور تحقیق و جستجو کے بعد اس کا دامن تھام لیتا ہے، تو اس کو اجازت ہے، اس کے بیانات میں تفتیش کی ضرورت نہیں، جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ فلاں شخص قابل اعتماد اور ثقہ ہے تو اب بے غل وغش اس کے اجتہادات واستنباطات پر عمل کرنا درست ہے، ہر چیز کے لیے دلیل کی ضرورت نہیں سمجھی جائے گی اور ہر معاملہ میں اس کی طرف رجوع درست ہوگا۔

قال موسی بن عقبة الخ متابعت پیش فرمادی، اس میں "نحوہ" کے الفاظ ہیں یعنی انھوں نے اس مضمون کو بالمعنی روایت کیا ہے، الفاظ دوسرے ہیں۔

(۲۰۳) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ الْحَرَّانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ اِبْرَاهِيْمَ عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِيْرَةِ عَنْ اَبِيْهِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ اَنَّهُ خَرَجَ لِحَاجَتِهٖ فَاتَّبَعَهُ الْمُغِيْرَةُ بِاِدَاوَةٍ فِيْهَا مَآءٌ فَصَبَّ عَلَيْهِ حِيْنَ فَرَغَ مِنْ حَاجَتِهٖ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ . (گذشتہ:۱۸۲)

(۲۰۴) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ الضَّمْرِيِّ اَنَّ اَبَاهُ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ رَاٰى رَسُوْلَ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَتَابَعَهُ حَرْبٌ وَاَبَانُ عَنْ يَحْيَى . (آئندہ:۲۰۵)

ترجمہ عروہ بن مغیرہ اپنے والد مغیرہ بن شعبہ سے اور وہ سرکار رسالت مآب ﷺ سے روایت بیان فرماتے ہیں کہ آپ قضائے حاجت کے لیے نکلے تو حضرت مغیرہ پانی کا برتن لے کر ساتھ ہو گئے، پھر جب آپ حاجت سے فارغ ہو گئے تو مغیرہؓ نے پانی ڈالا اور آپ نے وضو فرمایا اور خفین پر مسح کیا۔ عمرو بن امیہ الضمری فرماتے ہیں کہ انھوں نے نبی اکرم ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے۔ یحییٰ سے حرب اور ابان نے اس کی متابعت کی ہے۔

تشریح پہلی روایت میں حضرت مغیرہؓ غزوۂ تبوک کا ایک واقعہ نقل فرما رہے ہیں یہ ۹ھ میں ہوا ہے، فرماتے ہیں کہ صبح کے وقت نبی اکرم ﷺ قضاء حاجت کے لیے نکلے اور مغیرہ سے پانی لانے کے لئے کہا، چنانچہ حضرت مغیرہؓ پانی لے کر ساتھ ہو لئے۔ یہ پانی ایک اعرابیہ کے مشکیزہ سے لیا گیا تھا، آپ نے اعرابیہ کے مشکیزے کے متعلق فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ مشکیزے کی کھال مدبوغ ہے یا نہیں؟ اس نے قسم کھا کر مدبوغ ہی بتلایا، معلوم ہوتا ہے کہ دباغت کے بعد کھال پاک ہو جاتی ہے، یہ مسئلہ ہمارے موافق ہے، بعض حضرات کے یہاں میتة کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی۔

جب آپ قضاء حاجت سے فارغ ہو گئے تو حضرت مغیرہؓ نے آپ کو وضو کرایا، یہ پانی ڈالتے جاتے تھے، آپ وضو فرماتے جاتے تھے اور اس وضو میں آپ نے خفین کا مسح کیا، حضرت مغیرہؓ سے اس روایت کو لینے والوں کی تعداد بہت ہے، بزاز کہتے ہیں کہ تقریباً ساٹھ راویوں نے آپ سے یہ روایت کی ہے، حدیث کی تقریباً تمام ہی کتابوں میں موجود ہے۔

دوسری روایت میں عمرو بن امیہ ضمری کا بیان ہے کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کو خفین پر مسح کرتے دیکھا ہے، اس کی متابعت حرب اور ابان نے کی ہے، اس روایت سے مسح خفین کا ثبوت ہو گیا۔

(۲۰۵) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا الْاَوْزَاعِيُّ عَنْ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْ سَلْمَةَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلٰى عِمَامَتِهٖ وَخُفَّيْهِ وَتَابَعَهُ مَعْمَرٌ عَنْ يَحْيٰى عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ عَمْرٍو رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ۔ (گذشتہ: ۲۰۴)

ترجمہ جعفر بن عمرو اپنے والد عمرو بن امیہ سے حدیث نقل کرتے ہیں کہ عمرو نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کو اپنے عمامے اور اپنے خفین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے، معمر نے یحییٰ سے بواسطۂ ابوسلمہ حضرت عمرو بن امیہؓ سے اس کی متابعت کی ہے کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو ایسا کرتے دیکھا ہے۔

مسح عمامہ کا مسئلہ اس حدیث میں مسح عمامہ کا مسئلہ آیا ہے، جمہور کا اتفاق ہے کہ تنہا عمامے کا مسح درست نہیں ہے، بلکہ اگر سر کے کچھ حصے پر مسح کر لیا اور پھر عمامے پر مسح کیا تو تکمیل کے درجے میں اسے درست قرار دیا جائے گا۔

لیکن امام احمدؒ کچھ شرائط کے ساتھ تنہا عمامے کا مسح بھی جائز قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ عمامہ کمالِ طہارت کے بعد باندھا گیا ہو جیسا کہ خفین میں ہے، دوسرے یہ کہ وہ عمامہ پورے سر کے لیے ساتر ہو اور تیسرے یہ کہ اس کو عرب کے طریقہ پر باندھا گیا ہو، یعنی وہ محنک ہو، ڈاڑھی کے نیچے سے لا کر اس کو باندھ دیا گیا ہو، جو نہ اٹھانے سے اٹھے اور نہ کھولنے سے کھلے، یہ ایسی صورت ہوگئی جیسے پیروں پر خفین چڑھالئے گئے ہوں کہ اتارنا گو ممکن ہے مگر دقت کے ساتھ۔

اس لیے جس طرح مسح خفین کو غسل کا بدل قرار دے دیا گیا ہے، اسی طرح عرب کے طریقے پر محنک کردہ عمامے کو جس کا مقدم حصہ نہ اٹھ سکتا ہے نہ اتارا جا سکتا ہے، مسح کے لیے درست قرار دیا جائے گا۔ یہ امام احمد کا قول ہے اور ان کے ساتھ اوزاعی، ایک روایت میں ثوری، اسحٰق، ابوثور، طبری، ابن خزیمہ اور بعض دوسرے حضرات ہیں۔

امام شافعی قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ عمامہ کا مسح مستقلاً درست نہیں ہے، یہ ہوسکتا ہے کہ پہلے بالوں کے کچھ حصے پر مسح کیا جائے اور پھر اس مسح کی تکمیل عمامے پر کر لی جائے، یہ تکمیل بھی اس وقت درست ہے کہ جب عمامہ کھولنے میں تکلف ہوتا ہو، ورنہ تکمیل بھی سر ہی پر کی جائے گی۔ حنفیہ سے اصل مذہب میں کوئی قول منقول نہیں ہے، صرف امام محمد سے اتنا منقول ہے کہ عمامے پر مسح پہلے درست تھا، لیکن پھر منسوخ ہوگیا، نیز یہ کہ احناف میں سے شراح حدیث نے مسح عمامہ کی احادیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ دراصل آپ نے سر کا مسح کیا تھا اور اس کی تکمیل عمامے پر فرمائی، گویا یہ حضرات تکمیل کے جواز کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔

امام بخاریؒ نے عمامہ پر مسح کے سلسلے میں کوئی باب منعقد نہیں فرمایا، مسح خفین کے سلسلے میں ضمناً اس کا بیان ہوگیا، جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک صرف عمامہ کا مسح جائز نہیں، چنانچہ ناظرین کتاب سے یہ چیز پوشیدہ نہیں ہے۔

حدیث مسح بر عمامہ کے جوابات

امام احمدؒ نے اس روایت سے استدلال کرتے ہوئے عمامہ پر مسح کا قول کیا ہے، لیکن یہ روایت یا اور کوئی روایت اس بارے میں نص نہیں کہ آپ نے مستقلاً عمامے پر ہی مسح فرمایا ہو، کیونکہ اس میں صرف اتنا ہی آیا ہے کہ آپ نے عمامے پر مسح کیا، لیکن آیا صرف عمامے پر مسح کیا یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟ اس سے روایت خاموش ہے، ہوسکتا ہے کہ مقدم راس پر مسح کرنے کے بعد عمامے کے مسح پر اکتفاء کیا ہو، دلیل یہ ہے کہ ابوداؤد میں مقدم راس کی تفصیل ہے یعنی پہلے مقدم راس سے اٹھا کر اس پر مسح کیا، پھر عمامہ نہیں کھولا بلکہ عمامے پر ہی مسح کی تکمیل فرمائی: "یمسح علی عمامته" کی یہ صورت قرین قیاس ہے، علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ یہ محاوراتِ عرب کے بالکل مطابق ہے اور اس کا ترجمہ یہ ہے: "یمسح علی راسه حال کونه معتمماً" یعنی پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمامہ باندھے باندھے سر پر مسح کیا، ایسی صورت میں "یمسح علی عمامته" کہنا محاورۂ عرب کے

بالکل مطابق ہے، پھر جب ابو داؤد اور بعض دوسری روایات سے اس کی تائید ہو رہی ہے، تو پھر یہ احتمال اور قوی ہو جاتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عمامے پر مسح، وضوءِ حدث میں ہے یا وضوء علی الوضوء میں؟ اگر وضوء علی الوضوء میں ہے تو اس سے ہم بھی انکار نہیں کرتے اور ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ نبی اکرم ﷺ نے وضوء حدث میں ایسا فرمایا تھا۔

تیسرے یہ کہ قرآن کریم میں ''امسحوا برؤسکم'' آیا ہے، سروں پر مسح کرنے کے بارے میں ارشاد ہے، اب عمامے یا کسی اور چیز پر جواز کا قول کتاب اللہ پر زیادتی ہے اور یہ معلوم ہے کہ کتاب اللہ پر زیادتی کے لیے خبر مشہور کی ضرورت ہے اور یہاں معاملہ برعکس ہے، غزوۂ تبوک کے اس واقعہ کو ایک دو نہیں تقریباً ساٹھ رواۃ نے بیان کیا ہے، لیکن عمامے پر مسح کا بیان صرف امام اوزاعی کی روایت میں ہے، اوزاعی گو امام اور ثقہ ہیں، لیکن ایک آدمی کی روایت ایک ہی آدمی کی روایت ہوگی، اگرچہ وہ اعلیٰ درجہ کا ثقہ ہی کیوں نہ ہو، اس بنا پر اس حدیث کے ذریعہ قرآن کریم پر زیادتی خبر واحد سے زیادتی ہوگی جو قاعدے کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ حدیث مسح علی العمامہ کی بہت سی تاویلیں کی گئی ہیں، متعدد جوابات دیے گئے ہیں، لیکن وہ سب موضوع سے خارج ہیں، اس لیے ان کا ذکر خواہ مخواہ بحث کو طول دینا ہے، بہرحال عام طور پر فقہاء و محدثین حضرات مستقلاً جواز مسح علی العمامہ کے قائل نہیں اور جو لوگ قائل ہیں ان کے پاس کوئی مضبوط دلیل نہیں ہے۔

ذکرِ متابعت کی وجہ تابعہ معمر الخ آخر میں بخاری نے اوزاعی کی ایک متابعت پیش کی ہے، یہ متابعت متن حدیث کی ہے، سند کی نہیں ہے، اسی لیے خلاف عادت بخاری نے سند پوری ذکر کی ہے، ورنہ ''تابعه معمر عن یحیی نحوه'' کہہ دینا کافی تھا، لیکن اس متابعت میں جعفر کا واسطہ نہیں ہے، اصیلی نے بخاری کی روایت پر ایک، اور متابعت پر دو اعتراضات کیے ہیں، روایت کے بارے میں تو وہ کہتے ہیں کہ حدیث میں عمامہ کا ذکر اوزاعی کی بھول ہے، متابعت کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس میں عمامے کا ذکر نہیں، دوسرے یہ کہ اس میں جعفر کا واسطہ نہیں ہے اور ابوسلمہ کا لقاء عمرو سے ثابت نہیں ہے، اس لیے یہ مرسل ہے۔

لیکن اصیلی کی یہ باتیں وزنی نہیں ہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ اوزاعی گو اس کے ذکر میں متفرد ہیں، لیکن ان کی امامت اور ثقاہت مسلم ہے، اس لیے اگر وہ اصلی روایت پر کسی چیز کا اضافہ کریں گے تو یہ ایک ثقہ کی زیادتی ہوگی اور قاعدہ کی رو سے قابل قبول ہوگی، اس سے اصل مضمون پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ تکمیل کے درجے میں اکثر فقہاء نے اسے قبول کیا۔

پھر اصیلی کا یہ کہنا کہ اس متابعت میں عمامے کا ذکر نہیں اس لیے درست نہیں ہے کہ گو معمر کی بعض روایات میں عمامے کا واقعی ذکر نہیں، لیکن ایسا تو نہیں ہے کہ ان کی روایات میں کہیں بھی اس کا ذکر نہ ہو۔ ابن مندہ نے معمر کے طریق

سے جو روایت ذکر کی ہے، اس میں عمامے کا ذکر ہے۔

رہا یہ کہ ابوسلمہ کا لقاء عمرو سے نہیں ہے تو یہ بھی محل نظر ہے، عمرو نے ۶۰ھ میں مدینہ منورہ میں وفات پائی ہے اور ابوسلمہ ایسے متعدد صحابہ سے روایت کرتے ہیں جو حضرت عمرو رضی اللہ عنہ سے پہلے وفات پا چکے ہیں، پھر کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ابوسلمہ نے کسی موقعہ پر عمروؓ سے یہ سن لیا ہو، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ بخاری کے یہاں روایت کی شرط ثبوت سماع ہے، امکان سماع کافی نہیں ہے، مگر متابعت میں انھوں نے امکان سماع ہی کو کافی قرار دیا۔ (واللہ اعلم)

[۴۹] بَابُ اِذَا اَدْخَلَ رِجْلَیْهِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ

(۲۰۶) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَیْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا زَکَرِیَّا عَنْ عَامِرٍ عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الْمُغِیْرَةِ عَنْ اَبِیْهِ قَالَ کُنْتُ مَعَ النَّبِیِّ ﷺ فِیْ سَفَرٍ فَاَهْوَیْتُ لِاَنْزِعَ خُفَّیْهِ فَقَالَ دَعْهُمَا فَاِنِّیْ اَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَیْنِ فَمَسَحَ عَلَیْهِمَا. (گذشتہ: ۱۸۲)

ترجمہ باب، جب کسی نے دونوں پیروں کو موزے میں اس وقت داخل کیا جب کہ وہ پاک ہوں۔ حضرت مغیرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ سفر میں تھا، تو میں آپ کے موزے اتارنے کے لیے جھکا، تو آپ نے فرمایا کہ تم انھیں چھوڑ دو، میں نے انھیں پاکی کی حالت میں موزوں کے اندر داخل کیا ہے، چنانچہ آپ نے ان پر مسح فرمایا۔

تشریح حدیث خفین پر مسح کے لیے ضروری ہے کہ موزے پاک پیروں پر پہنے گئے ہوں، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ پاکی اور طہارت کا معیار کیا ہے؟ داؤد ظاہری کہتے ہیں کہ پیروں پر ظاہری نجاست نہ ہو، اس لیے اگر ایسی صورت میں پیروں پر موزے چڑھا لیے تو اس کو مسح کی اجازت ہوگی، لیکن یہ جمہور کے نزدیک نہیں ہے، ان کے نزدیک موزے پہننے کے وقت ظاہری نجاست کے علاوہ حدث سے بھی پاک ہونا ضروری ہے۔

آگے احناف و شوافع میں اختلاف ہے کہ موزوں کے پہننے کے وقت طہارت کاملہ کی ضرورت ہے، یا ایسا بھی ممکن ہے کہ صرف پیروں کو دھو کر موزے پہن لئے جائیں اور باقی وضو بعد میں مکمل کرلیا جائے، البتہ حدث کے وقت موزے طہارت کاملہ کے ساتھ پیروں پر ہوں، شوافع کے نزدیک چونکہ وضو میں ترتیب فرض ہے اور ترتیب وضو میں پیر سب سے اخیر میں دھوئے جاتے ہیں، اس لیے یہ ضروری ہے کہ موزوں کو پہننے کے وقت طہارت کاملہ حاصل کرلی گئی ہو، کیونکہ اگر کوئی شخص صرف پیر دھو کر موزے پہن لیتا ہے اور پھر باقی وضو مکمل کرتا ہے تو ترتیب کے ساقط ہو جانے کی وجہ سے اس شخص کا وضو شوافع کے نزدیک درست نہیں ہوا، اس لیے حضرات شوافع کے نزدیک ایسے شخص کو مسح کی اجازت ہی نہ ہوگی۔

احناف کے یہاں ترتیب فرض نہیں اس لیے اگر کسی نے پیروں کو دھونے کے بعد موزے چڑھا لیے اور پھر وضو کی تکمیل کرلی، تو چونکہ احناف کے یہاں وضو میں ترتیب ضروری نہیں، اس لیے ایسے شخص کو مسح کی اجازت ہوگی، اسی

اختلاف کو اصطلاحی الفاظ میں اس طرح تعبیر کیا گیا ہے کہ موزوں کو پہننے کے وقت طہارت کاملہ کی ضرورت ہے یا حدث کے وقت؟ شوافع وقت لبس یعنی پہننے کے وقت طہارت کاملہ کے قائل ہوئے ہیں اور احناف وقت حدث کے، کیونکہ موزہ رافع حدث نہیں ہے، مانع حدث ہے، اس لیے طہارت کاملہ کا اعتبار منع کے وقت یعنی حدث کے لاحق ہوتے وقت کیا جائے گا، شوافع عمل ترتیب کی فرضیت کی وجہ سے پہننے کے وقت طہارت کاملہ کا قول کرنے پر مجبور ہیں، احناف نہیں۔

"ادخلتهما طاهرتین" ارشاد رسول اللہ ﷺ میں احناف وشوافع اور داؤد ظاہری کے علاوہ جمہور فقہاء ومحدثین نے طہارت شرعی مراد لی ہے، پھر چونکہ شوافع کے نزدیک طہارت شرعی کے لیے ترتیب ضروری ہے، اس لیے موزوں کو پہننے سے پہلے وضوء کامل کی ضرورت ہوگی، یہاں تک کہ اکثر حضرات کے نزدیک اگر ترتیب کے ساتھ کئے جانے والے وضو میں کسی شخص نے ایک پیر کو دھو کر موزہ پہن لیا اور پھر دوسرے پیر کو دھو کر دوسرا موزہ پہنا تب بھی مسح کی اجازت نہیں، کیونکہ کہ پہلے پیر پر موزہ پہنا گیا ہے وہ طہارت کاملہ سے پہلے ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اجازت یوں نہیں دی جاسکتی کہ حدیث میں جو حکم تثنیہ کے لیے کیا گیا ہے وہ واحد سے متعلق نہیں ہوسکتا، حنفیہ کہتے ہیں کہ پیر پاک کر کے موزہ پہن لیا، پھر وضو مکمل کیا، تو چونکہ طہارت شرعیہ میں ان کے یہاں ترتیب صرف سنت کے درجہ میں ہے، اس لیے اس شخص کے عمل کو درست قرار دیا جائے گا۔

امام بخاریؒ کا رجحان بخاریؒ نے ترجمہ رکھا "اذا أدخل رجلیه وهما طاهرتان" جب دونوں پیروں کو ایسی حالت میں داخل کرے کہ وہ پاک ہوں، امام بخاری نے ترجمہ میں ذرا فرق کے ساتھ وہی حدیث کے الفاظ دہرائے ہیں، اپنی طرف سے قید وغیرہ کا اضافہ نہیں کیا، فیصلہ دشوار ہو رہا ہے کہ امام بخاری اس مسئلہ میں شوافع کی موافقت فرما رہے ہیں یا احناف کی؟ کیونکہ حدیث کے الفاظ میں دونوں احتمال کی گنجائش موجود ہے۔

لیکن اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو دراصل ان الفاظ سے احناف کی تائید ہو رہی ہے، اگرچہ احناف کسی کی تائید کے محتاج نہیں ہیں، وجہ یہ ہے کہ اگر امام بخاری رحمہ اللہ اس مسئلہ میں شوافع کی ہمنوائی کرتے تو ترجمہ یوں ہوتا: "اذا أدخل رجلیه بعد التوضئ" حالانکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا، بلکہ بالکل اسی طرح جس طرح حدیث میں ہے، انھوں نے طہارت رجلین پر مدار رکھا ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی وضو میں ترتیب کا عمل ملحوظ رہتا تھا، اس لیے پیغمبر علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ میں نے پیروں کی طہارت کے بعد موزے پہنے ہیں یہ مفہوم رکھتا ہے کہ میں وضو پورا کر چکا ہوں اور پھر موزے پہنے ہیں، شوافع اپنے مسلک کی تائید میں یہی کہتے ہیں، لیکن ہم بھی اس سے انکار نہیں کرتے کہ ترتیب کا عمل پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے وضو میں ملحوظ رہتا تھا اور ہوا بھی ایسا ہی ہوگا کہ وضوء کامل کے بعد آپ نے موزے پہنے ہوں گے، مگر سوال تو یہ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے مدار کس چیز پر رکھا ہے؟ ہم یہی سمجھ رہے ہیں اور ہر انصاف پسند یہی سمجھ سکتا ہے کہ

پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے موزے نہ نکالنے کی وجہ بیان فرماتے ہوئے صرف پیروں کی طہارت کا ذکر فرمایا ہے، اگر طہارت کاملہ یا وضوء کامل اس کے لیے ضروری ہوتا تو آپ کا ارشاد دوسرا ہوتا کہ: **ادخلتھما بعد التوضی** .

معلوم ہوا کہ پیروں کی طہارت پر مدار ہے، اب آپ کے نزدیک پیروں کی شرعی طہارت عمل ترتیب کی فرضیت کی وجہ سے وضوء کامل کے بعد ہوتی ہے، تو اس کا ہمارے پاس کوئی علاج نہیں اور نہ حدیث میں دور تک اس کا کہیں پتہ ہے؟

بعض حضرات نے شوافع کے مسلک کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف پیروں کو دھو کر موزے اس لیے نہیں پہنے جاسکتے کہ طہارت ضد حدث ہے اور یہ معلوم ہے کہ حدث میں تجزی نہیں، جب حدث لاحق ہوتا ہے تو بیک وقت پورے اعضاء کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے اور کیوں کہ ضدین کا حکم ایک ہی ہوتا ہے، لہذا طہارت میں بھی تجزی نہ ہونی چاہئے، اس لیے تکمیل وضو کے بعد ہی طہارت کا حکم دیا جاسکتا ہے، کیونکہ تکمیل وضو سے قبل جسم کے کسی حصہ کو طاہر ماننا، طہارت میں تجزی کا قائل ہونا ہے، گویا اگر کوئی شخص پہلے پیر دھو کر موزے پہن لیتا ہے اور پھر باقی وضو مکمل کرتا ہے، تو اس نے تکمیل طہارت سے قبل موزے پہن لیے ہیں اور ایسی صورت میں مسح کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

لیکن سوال یہ ہے کہ طہارت کو ضد حدث ہی ماننا کیا ضروری ہے؟ ہم کہہ سکتے ہیں کہ طہارت ضد حدث نہیں، بلکہ ضد نجاست ہے، حدث کی ضد تو طہر ہے اور اس سلسلہ میں اگر کہیں روایت میں ''**ادخلتھما علی طھور**'' وارد بھی ہوا ہے، تو بقرینۂ روایت بخاری اس سے بھی طہارت ہی مراد ہے، گویا طہر سے طہر قدمین مراد ہے، طہر وضوء نہیں ہے اور جب طہارت ضد نجاست ہوئی تو یقیناً یہ ایک امر حسی ہے اور جس طرح نجاست میں تجزی ہے، اسی طرح طہارت میں بھی تجزی ماننا پڑے گی، پھر اس تجزی کی ایک پختہ دلیل ہے جس سے کوئی بھی منصف مزاج انکار نہیں کر سکتا اور وہ یہ ہے کہ فضل وضوء کی روایات کے سلسلے میں جہاں یہ ذکر ہے کہ وضو سے انسانی اعضاء کے گناہ ساقط ہوتے ہیں، وہاں یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ جب انسان مکمل وضو کر لیتا ہے، تو اس کے گناہ دھل جاتے ہیں بلکہ فرمایا یہ گیا ہے کہ وضو کرنے والا شخص جب ہاتھ دھوتا ہے تو اس سے ہاتھ کے گناہ ساقط ہو جاتے ہیں، پھر جب منھ دھوتا ہے، تو منھ کے گناہ دھلتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔

اس روایت میں یہ نہیں ہے کہ گناہوں کی معافی تکمیل وضو پر موقوف ہے، بلکہ ہر ہر عضو کو مستقل حیثیت حاصل ہے، اس سے بہ صراحت معلوم ہوتا ہے کہ طہارت میں تجزی ہے، جس طرح اس کی ضد نجاست میں آپ بھی تجزی کے قائل ہیں، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ پیروں کو دھو لینے کے بعد موزے پہن لینے اور پھر باقی وضو کے مکمل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور ایسا کرنے والے شخص کو مسح سے نہیں روکا جاسکتا، کیونکہ طہارت کاملہ کی ضرورت حدث سے پہلے پہلے ہے، تاکہ موزہ پیروں پر حدث کے اثر کو روکے رہے، اسی کو اصطلاح میں ''وقت منع'' کہا گیا ہے، غرض ہمارے خیال میں امام بخاری کا رجحان حنفیہ کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

[۵۰] بَابُ مَنْ لَمْ يَتَوَضَّأْ مِنْ لَحْمِ الشَّاةِ وَالسَّوِيْقِ.

وَاَكَلَ اَبُوْبَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ لَحْماً فَلَمْ يَتَوَضَّؤُا

(۲۰۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَنَا مَالِكٌ عَنْ زَيْدِبْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ اَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(آئندہ: ۵۴۰۴، ۵۴۰۵)

ترجمہ باب، جس نے بکری کے گوشت اور ستو کھانے کے بعد وضو نہیں کیا اور حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم نے گوشت تناول فرمایا پھر وضو نہیں کیا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے بکری کے شانے کا گوشت تناول فرمایا، پھر نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ آگ سے تیار کی گئی چیز کے استعمال سے وضو لازم نہیں، خواہ وہ گوشت ہو کہ جس میں دسومت اور چکنائی ہوتی ہے، یا اس کے علاوہ کوئی ایسی چیز ہو جس میں چکناہٹ نہ ہو جیسے ستو وغیرہ، ستو چونکہ بھنے ہوئے گیہوں یا جو سے تیار کیا ہوا ہوتا ہے، اس لیے اسے بھی ''مامست النار'' آگ سے تیار کی گئی چیزوں میں شمار کیا گیا۔

بخاری نے بتلا دیا ہے کہ آگ سے تیار کی گئی چیزوں میں وضو نہیں ہے، بکری کا گوشت ہو یا اونٹ کا، یا کسی اور حیوان کا، حافظ نے کہا کہ بخاری نے ''لحم الشاة'' کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ بکری اور اس سے کم تن و توش والے حیوانات کا حکم بتلا دیں اور اونٹ کا استثناء فرمالیں، گویا اونٹ کے گوشت کے سلسلے میں بخاری کو وہ امام احمد کے ساتھ ملانا چاہتے ہیں اور اس کے لیے انھوں نے بخاری کے ترجمہ میں '' لحم شاة '' کے ذکر سے فائدہ اٹھایا ہے۔

لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ یہ خیال درست نہیں ہے، یہ مسئلہ ''مامست النار'' کا ہے، اسے اونٹ کے گوشت سے کوئی تعلق نہیں، جن لوگوں کے نزدیک اونٹ کا گوشت ناقض ہے، ان کے یہاں خام اور مطبوخ میں کوئی تفصیل نہیں، بلکہ اگر وہ اونٹ کا گوشت ہے تو ہر حالت میں ناقض وضوء ہے۔

رہا یہ کہ پھر بخاری نے ترجمہ میں ''لحم الشاة'' کا تذکرہ کیوں کیا؟ تو اصل یہ ہے کہ بخاری جگہ جگہ تراجم میں ایسی قید لگا دیتے ہیں کہ جن کا اصل موضوع سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، لیکن حدیث میں ان کا ذکر ہوتا ہے، اس لیے قضیۂ حدیث کی رعایت سے وہ جگہ جگہ ایسا کرتے ہیں، اس لیے مقصد ترجمہ یہ ہے کہ ''مامست النار'' سے وضو لازم نہیں آتا، اب یہ آگ سے تیار کی گئی چیز خواہ بکری کا گوشت ہو یا کسی اور حیوان کا، ستو ہو یا کوئی اور چیز، اس میں دسومت ہو یا نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔

اس ترجمہ کے انعقاد کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ، حضرت عائشہ، حضرت انس اور بعض دوسرے حضرات

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے آگ کے ذریعہ تیار کی گئی چیزوں کے استعمال کے بعد وضو کرنے کی روایات بڑے شدومد سے منقول ہوئی ہیں اور جمہور کا فیصلہ یہ ہے کہ یہ حکم پہلے تھا لیکن بعد میں منسوخ ہوگیا، لیکن چونکہ اس سلسلے میں روایات مختلف تھیں، اس لیے بخاری نے ترجمہ منعقد کر کے اپنے نزدیک راجح مذہب بتلا دیا اور محدثانہ اصول کے مطابق خلفاء ثلاثہ کے عمل سے بھی استدلال کیا، اصول یہ ہے کہ اگر پیغمبر علیہ السلام سے کسی سلسلے میں روایات مختلف ہوں، تو پہلے صحابۂ کرامؓ کے عمل کو دیکھنا چاہئے اور صحابۂ کرام بھی باہم مختلف ہوں تو خلفاء راشدین کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور یہ بھی باہم اختلاف رکھتے ہوں تو شیخین کا عمل قابل تقلید ہے، ابوداؤد میں ''ابواب السترہ'' کے اختتام پر اس اصول کا ایک حصہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر روایات میں کسی سلسلے میں اختلاف ہو تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

امام بخاری نے اسی قانون کے ماتحت حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا عمل بیان کیا کہ ان تینوں حضرات نے گوشت کھانے کے بعد وضو نہیں کیا، اب معلوم نہیں کہ گوشت بکری کا تھا یا اونٹ کا، ویسے تو عرب میں عام طور پر اونٹ کا گوشت استعمال ہوتا تھا، بہرکیف خلفاء ثلثہ کے عمل سے بخاری نے ثابت کر دیا کہ آگ کے ذریعہ تیار کی گئی چیزوں سے وضو لازم نہیں۔

(۲۰۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ اَخْبَرَنِي جَعْفَرُ بْنُ عَمْرِو بْنِ اُمَيَّةَ اَنَّ اَبَاهُ عَمْرًا اَخْبَرَهُ اَنَّهُ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ يَحْتَزُّ مِنْ كَتِفِ شَاةٍ فَدُعِيَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَلْقَى السِّكِّيْنَ فَصَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

(آئندہ: ۶۷۵، ۲۹۲۳، ۵۴۰۸، ۵۴۲۲، ۵۴۶۲)

ترجمہ عمرو بن امیہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کو دیکھا کہ آپ بکری کے شانے کا گوشت کاٹ کر تناول فرما رہے تھے کہ نماز کے لیے اذان کہی گئی، چنانچہ آپ نے چھری رکھدی اور نماز پڑھی اور وضو نہیں کیا۔

تشریح حدیث ترجمہ میں دو چیزیں تھیں، بکری کا گوشت اور ستو، امام بخاری رحمہ اللہ نے دو حدیثیں ترجمہ کے ذیل میں ذکر فرمائی ہیں، لیکن دونوں میں سے کسی میں ستو کا ذکر نہیں ہے، صرف بکری کے گوشت کا تذکرہ ہے۔

اس لیے ترجمہ کا اثبات بطریق دلالۃ النص کیا جائے گا اور اس کی صورت یہ ہے کہ آپ نے گوشت تناول فرمانے کے بعد وضو نہیں کیا، حالانکہ گوشت میں دسومت اور چکناہٹ ہوتی ہے، جس کے اثر سے زبان چکٹ جاتی ہے، گفتگو اور قراءت میں تکلف ہوتا ہے اور چکنائی کے سبب یہ اثر دیر تک زبان پر باقی رہتا ہے، اس لیے چکنائی کے سبب گوشت کے سلسلے میں احتیاط کی زیادہ ضرورت تھی، تاکہ نماز کی قراءت میں سہولت رہے، لیکن آپ نے گوشت کے استعمال کے بعد وضو نہیں فرمایا، پھر یقینی بات ہے کی ایسی چیزوں کے استعمال سے ہرگز وضو کا حکم نہیں دیا جاسکتا جن میں

چکنائی نہیں ہوتی، کیونکہ چکنائی نہ ہونے کی وجہ سے زبان ان چیزوں سے زیادہ متاثر نہیں ہوتی اور اگر کچھ اثر ہو بھی جائے تو وہ ذرا دیر میں ختم ہو جاتا ہے۔

اس لیے بہ طریق دلالۃ النص ستو کا حکم ثابت کر دیا، جب گوشت کے بعد وضو نہیں کیا گیا تو ستو کے بعد بدرجۂ اولی اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

حدیث شریف میں آیا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ گوشت کو چھری سے کاٹ کر تناول فرما رہے تھے اور حاضرین کو بھی عنایت فرما رہے تھے کہ حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے اذان دینا شروع کی، چھری رکھ کر تشریف لے گئے اور نماز پڑھا دی، وضو نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ گوشت کھانے کے بعد وضو کی ضرورت نہیں ہے۔

[۵۱] بَابُ مَنْ مَضْمَضَ مِنَ السَّوِيْقِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ

(۲۰۹) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ يَحْيٰى بْنِ سَعِيْدٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ يَسَارٍ مَوْلٰى بَنِىْ حَارِثَةَ اَنَّ سُوَيْدَ بْنَ النُّعْمَانِ اَخْبَرَهُ اَنَّهُ خَرَجَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ عَامَ خَيْبَرَ حَتّٰى اِذَا كَانُوْا بِالصَّهْبَآءِ وَهِيَ اَدْنٰى خَيْبَرَ فَصَلَّى الْعَصْرَ ثُمَّ دَعَا بِالْاَزْوَادِ فَلَمْ يُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِيْقِ فَاَمَرَ بِهٖ فَثُرِّيَ فَاَكَلَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَاَكَلْنَا ثُمَّ قَامَ اِلَى الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ وَمَضْمَضْنَا ثُمَّ صَلّٰى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. (آئندہ: ۲۱۵، ۲۹۸۱، ۴۱۷۵، ۴۱۹۵، ۵۳۸۴، ۵۳۹۰، ۵۴۵۴)

ترجمہ باب، جس شخص نے ستو کھانے کے بعد صرف کلی کی اور وضو نہیں کیا۔ سوید بن نعمان نے روایت بیان کی کہ وہ خیبر والے سال رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نکلے حتی کہ وہ جب مقام صہباء میں پہنچے جو خیبر کا مدینہ طیبہ سے قریب والا حصہ ہے، تو آپ نے عصر کی نماز ادا فرمائی، پھر آپ نے توشے طلب فرمائے تو سوائے ستو کے اور کچھ حاضر نہیں کیا جاسکا، چنانچہ آپ نے حکم دیا اور اسے تر کر لیا گیا اور ستو ہی کو سرکار رسالت مآب ﷺ نے کھایا اور وہی ہم لوگوں نے کھایا، پھر آپ مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو آپ نے کلی فرمائی اور ہم لوگوں نے بھی کلی کی اور آپ نے وضو نہیں فرمایا۔

مقصد ترجمہ بخاری بھی عجیب عجیب انداز سے گفتگو کرتے ہیں اور ان کے یہ طریقے اکثر احناف کے موافق ہی پڑتے ہیں، یہاں یہ آیا کہ ستو کھانے کے بعد صرف کلی کر کے مغرب کی نماز پڑھی گئی، حالاں کہ ستو "مامست النار" کا فرد ہے، بخاری اس طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جن روایات میں "الوضوء مما مست النار" آیا ہے، وہاں وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ستو کے بعد مضمضہ فرمایا گویا پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا عمل آپ کے قول کی تشریح ہو گیا۔

معلوم ہوا کہ وضو کا اطلاق وضوء تام اور وضوء ناقص دونوں پر آتا ہے، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے بعض روایات

میں آیا ہے کہ انھوں نے کھانے کے بعد کلی کی، ہاتھ دھوئے اور فرمایا "ھذا وضوء مما مست النار" یعنی آگ سے تیار کی گئی چیزوں کا وضوء اس طرح ہوتا ہے، گو وضوء کے لفظ سے جو معنی پہلی بار ذہن میں آتے ہیں وہ وضوء شرعی ہی ہیں، لیکن اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں کہ اس لفظ کا وضوء ناقص پر بھی اطلاق کیا جا سکتا ہے۔

تشریح حدیث حضرت سوید فرماتے ہیں کہ جنگ خیبر والے سال یعنی ۷ھ میں سرکار رسالت مآب علیہ السلام مقام صہباء پر پہنچے تو آپ نے عصر کی نماز ادا فرمائی اور نماز کے بعد فرمایا، توشہ لاؤ! وہاں سوائے ستو کے اور کچھ نہ نکلا، آپ نے اس کو تر کرایا، یعنی شربت نہیں بنایا بلکہ اسے سخت رکھا گیا، پورب میں ستو کو اسی طرح استعمال کیا جاتا ہے اور اسے انٹی بنا کر کھاتے ہیں، اس سے ذرا قوت پیدا ہو جاتی ہے اور بھوک کا مداوا ہو جاتا ہے اس کے بعد آپ نے مغرب کی نماز کے وقت صرف کلی کی، وضوء نہیں کیا، معلوم ہوا کہ کلی کرنا کافی ہے، کیونکہ ستو کے اجزاء منھ میں منتشر ہو جاتے ہیں اور اگر انھیں صاف نہ کیا جائے تو قراءت میں تکلف ہونے لگتا ہے، اس لیے منھ صاف کرنے کے لیے کلی کر لی گئی۔

باب سابق سے اس کا ربط یہ ہے کہ وہاں ذی دسومت چیز یعنی گوشت کے استعمال کے بعد وضوء لازم نہ ہونے سے ستو کے بعد بھی لازم نہ ہونے پر استدلال کیا تھا، یہاں یہ بتلا رہے ہیں کہ جب ستو کے استعمال کے بعد بھی کلی کی جاتی ہے، جب کہ اس میں چکنائی وغیرہ نہیں ہوتی تو گوشت یا دوسری چکنی چیزوں کے بعد کلی ضروری ہوگی۔

(۲۱۰) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِیْ عَمْرٌو عَنْ بُکَیْرٍ عَنْ کُرَیْبٍ عَنْ مَیْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِیَّ صلی اللہ علیہ وسلم اَکَلَ عِنْدَهَا کَتِفاً ثُمَّ صَلّٰی وَلَمْ یَتَوَضَّأْ.

ترجمہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پاس دست کا گوشت تناول فرمایا، پھر نماز پڑھی اور وضوء نہیں کیا۔

ترجمہ سے ربط مسئلہ ستو کے بعد کلی کرنے کا تھا اور حدیث گوشت کھانے کے بارے میں لے آئے، اسی لیے بخاری کے بعض نسخوں میں یہ روایت سابق باب کے تحت مذکور ہوئی ہے۔ بعض شراح نے اس کے یہاں اندراج کو ناسخین کی غلطی شمار کیا ہے، مگر یہاں ذکر کرنے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس روایت میں تو مضمضہ کا بھی ذکر نہیں اور ظاہر حدیث کو دیکھتے ہوئے وضوء کی نفی کے ساتھ مضمضہ کی ضرورت سے بھی انکار کی گنجائش ہے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ مضمضہ اور کلی بھی کوئی ضروری اور لازمی چیز نہیں ہے، کلی کو منھ کی صفائی کی خاطر رکھا گیا ہے، ستو میں اجزاء کے انتشار اور گوشت وغیرہ میں چکنائی کے اثر کو زائل کرنے کے لئے مضمضہ کیا جاتا ہے، اگر منھ کے لعاب کے ساتھ وہ انتشار ختم ہو جائے، اسی طرح کچھ دیر گزر جانے کی وجہ سے گوشت کی چکنائی ختم ہو جائے تو کلی نہ کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں، البتہ اگر ان چیزوں کے استعمال کے بعد فوری طور پر نماز کی ضرورت ہو تو مضمضہ کرنا ہوگا، کیونکہ مقصد منھ کی صفائی ہے، اگر نماز کے وقت تک منھ لعاب کی وجہ سے خود بخود صاف ہو جائے تو کلی کی ضرورت نہیں، ورنہ

کلی کرلینی چاہئے۔

البتہ امام بخاری اس روایت کو مضمضہ من السویق کے تحت لاکر اس طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ اس روایت میں اختصار ہے اور گو مضمضہ کا ذکر نہیں ہے، لیکن وہ مراد میں داخل ہے، چنانچہ مضمضہ کے منشا کی تعیین کے لیے، دوسرا باب منعقد کرتے ہیں۔

[۵۲] بَابُ هَلْ يُمَضْمِضُ مِنَ اللَّبَنِ

(۲۱۱) حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ بُكَيْرٍ وَقُتَيْبَةُ قَالَا حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُقَيْلٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ شَرِبَ لَبَناً فَمَضْمَضَ وَقَالَ اِنَّ لَهُ دَسَماً تَابَعَهُ يُوْنُسُ وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ عَنِ الزُّهْرِيِّ. (آئندہ: ۵۶۰۹)

ترجمہ باب، کیا دودھ پینے کے بعد کلی کرے؟ حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دودھ پیا اور کلی فرمائی اور فرمایا کہ دودھ میں چکنائی ہوتی ہے، زہری سے یونس اور صالح بن کیسان نے عقیل کی متابعت کی ہے۔

سابق سے ربط یہاں دودھ کے بعد کلی کرنے کی وجہ بیان ہوگئی کہ دودھ میں جو چکنائی ہوتی ہے اس کے زائل کرنے کے لیے کلی کی گئی ہے، اس وجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ خواہ گرم ہو یا تازہ بہرصورت چکنائی کی وجہ سے کلی کرلینی چاہئے، سابق میں گوشت اور ستو کے بعد جو کلی کی گئی ہے اس ارشاد کی روشنی میں اس کی بھی وضاحت ہوگئی کہ آگ سے تعلق کی بناء پر کلی یا وضوء کا حکم نہیں ہے، بلکہ اس سے منھ کی صفائی منظور ہے، گوشت میں چکنائی اور ستو میں انتشار اجزاء کی بناپر اس کی ضرورت محسوس کی گئی تھی، اب اگر یہ صفائی لعاب دہن یا کچھ دیر گزرنے کے بعد از خود حاصل ہوجائے تو پھر اس کی بھی ضرورت نہیں۔

مقصد ترجمہ استفہامی ترجمہ لائے ہیں کہ دودھ پی کر مضمضہ کرنا ہوگا یا نہیں؟ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض حضرات صحابہ سے مصنف ابن ابی شیبہ میں کلی کی ضرورت منقول ہے، کیونکہ یہ دم اور فرث کے درمیان سے نکلتا ہے: "نُسْقِيْكُمْ مِمَّا فِيْ بُطُوْنِهٖ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَبَناً خَالِصاً سَائِغًا لِلشَّارِبِيْنَ" (نحل آیت ۶۶) ان کے پیٹ میں جو گوبر اور خون ہے اس کے درمیان میں سے صاف اور آسانی سے اترنے والا دودھ ہم تم کو پینے کے لیے دیتے ہیں۔

غذا سے دودھ تیار ہوتا ہے، غذا انسان کے جسم میں پہنچ کر دو حصوں میں تقسیم ہوجاتی ہے، ایک حصہ خون کی صورت میں تبدیل ہوکر رگوں میں آتا ہے اور دوسرا حصہ فرث کی صورت میں تبدیل ہوکر امعاء میں پہنچ جاتا ہے، اس لیے بعض حضرات اس کے بعد کلی ضروری سمجھتے ہیں، بخاری نے ترجمہ استفہامی رکھا ہے اور اس کے تحت جو حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ دودھ پی کر آپ نے چکنائی کی وجہ سے کلی فرمائی، اس وجہ کے بیان کرنے سے معلوم ہوگیا کہ اس میں "مامست النار" کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ دودھ تازہ ہو یا گرم، چونکہ اس میں دسومت ہے اور اس سے زبان چکٹ جاتی ہے،

قراءت قرآن میں تکلف ہونے لگتا ہے، اس لیے اگر دودھ پینے کے فوراً بعد نماز کی ضرورت ہو تو کلی کر لینی چاہئے اور اگر فوراً نماز کی ضرورت نہ ہو تو لعاب دہن کی وجہ سے یا از خود ہی منھ صاف ہو جاتا ہے، تو پھر کلی کی بھی ضرورت نہیں، بشرط فہم اس سے سمجھ میں آ رہا ہے کہ منشاء دفع دسومت ہے۔

اب مسئلہ پورے طور پر سامنے آ گیا کہ ''مامست النار'' نہ موجب وضوء ہے، نہ ناقض وضوء ہے، بلکہ جہاں جہاں بھی ''مامست النار'' کے بعد وضو کا لفظ وارد ہوا ہے اس سے وضوء لغوی مراد ہے اور وہ بھی اس طرح کہ اگر منھ کی صفائی کسی دوسری صورت سے حاصل ہو جائے تو اس کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

[۵۳] بَابُ الْوُضُوْءِ مِنَ النَّوْمِ وَمَنْ لَمْ يَرَ مِنَ النَّعْسَةِ وَالنَّعْسَتَيْنِ اَوِ الْخَفْقَةِ وُضُوْءً

(۲۱۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ اِذَا نَعَسَ اَحَدُكُمْ وَهُوَ يُصَلِّيْ فَلْيَرْقُدْ حَتّٰى يَذْهَبَ عَنْهُ النَّوْمُ فَاِنَّ اَحَدَكُمْ اِذَا صَلّٰى وَهُوَ نَاعِسٌ لَايَدْرِيْ لَعَلَّهٗ يَسْتَغْفِرُ فَيَسُبُّ نَفْسَهٗ.

(۲۱۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ مَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا اَيُّوْبُ عَنْ اَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ اَنَسٍ عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم قَالَ اِذَا نَعَسَ فِي الصَّلٰوةِ فَلْيَنَمْ حَتّٰى يَعْلَمَ مَايَقْرَؤُ.

ترجمہ باب، سونے سے پہلے وضو کے لازم ہونے کا بیان اور جن لوگوں نے ایک دو بار کی اونگھ یا نیند کے ایک دو جھونٹے سے وضو واجب نہیں قرار دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز کی حالت میں تم میں سے کسی شخص پر اونگھ طاری ہو تو اسے اس وقت تک سو جانا چاہئے جب تک کہ نیند کا اثر ختم ہو، اس لیے کہ اونگھتے ہوئے نماز پڑھنے کی صورت میں تم میں سے کوئی شخص یہ نہیں سمجھ سکتا کہ شاید وہ استغفار کا ارادہ کرے اور اپنے حق میں بددعا کرلے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم نے فرمایا کہ جب کسی کو نماز میں اونگھ آئے تو وہ سو جائے اس وقت تک کہ وہ اپنی قراءت کو سمجھنے لگے۔

مقصد ترجمہ فرماتے ہیں کہ نوم (نیند) ناقض وضو ہے، لیکن نعسہ (اونگھ) اور خفقہ (نیند کا جھونٹا) ناقض وضو نہیں، یہ دونوں نیند کے ابتدائی درجات ہیں، ان کو نیند کا حکم نہیں دیا گیا، جب نیند ان ابتدائی درجات سے آگے نکل کر اصل شکل اختیار کرلے یعنی غفلت پوری طرح سے غالب آ جائے تو وہ نعسہ نہیں ہے، بلکہ نیند ہے جو یقینی طور پر ناقض ہے۔

بعض حضرات سے نوم کے غیر ناقض ہونے کا قول منقول ہوا ہے، لیکن چونکہ ان کے دلائل کمزور اور ناقابل التفات ہیں، اس لیے اس اختلاف کو نظر انداز کر کے بخاری نقض وضو کا فیصلہ کر رہے ہیں، البتہ نعسہ اور خفقہ چونکہ اس کے

ابتدائی درجات ہیں اس لیے وہ نوم کے حکم میں شامل نہیں کیے گئے، بہ ظاہر ترجمہ کا مقصد یہی معلوم ہوتا ہے کہ نعسہ اور خفقہ کو نوم کے حکم سے الگ رکھا جائے، اسی پر بخاری نے زور دیا ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر ذیل میں احادیث پیش فرمائی ہیں رہا ''الوضوء من النوم'' کہ نیند سے وضو لازم ہے تو یہ ایک تمہیدی جزء ہے اور اس سلسلہ میں کیا گیا اختلاف چوں کہ لائقِ التفات نہیں، اس لیے بخاری نے اس کے اثبات کے لیے کوئی دلیل بھی پیش نہیں کی، البتہ نعسہ اور خفقہ کے بارے میں اندیشہ تھا کہ کوئی ان دونوں کو بھی نیند کے حکم میں شامل نہ سمجھ لے، تو بخاری نے اس کے دلائل پیش کیے کہ ان کا حکم نیند کا حکم نہیں ہے، بلکہ انھیں نیند کے حکم سے الگ رکھا گیا ہے۔

نعسہ (اونگھنا) اس میں آنکھ بند ہو جاتی ہے اور فی الجملہ شعور باقی رہتا ہے، جو بخارات دماغ کی طرف آتے ہیں وہ آنکھ کے پپوٹوں کو بھاری کر دیتے ہیں، لیکن غفلت طاری نہیں ہوتی، اسی لیے اونگھنے والا باتوں کو سن تو ضرور لیتا ہے، اور کبھی کبھی سمجھ جاتا ہے۔

خفقہ (نیند کے جھونٹے کو کہتے ہیں) یہ اونگھ سے اوپر کا درجہ ہے، اس میں سر ہلنے لگتا ہے اور ٹھوڑی سینے سے ٹکرا جاتی ہے، نعاس کے لیے خفقہ لازم نہیں ہے، البتہ خفقہ سے پہلے نعاس کا ہونا ضروری ہے، اسی لیے بخاری نے نعسہ کے سلسلے میں تکرار الفاظ کا لحاظ کیا ہے ''نعسة او نعستین'' یعنی ایک یا دو بار کی اونگھ اور خفقہ کے بعد خفقتین کا لفظ نہیں لائے، کیونکہ خفقہ کے فوراً بعد نوم کے حدود شروع ہو جاتے ہیں، جو اکثر حضرات کے نزدیک ناقض وضوء ہے۔

ترجمہ کا ثبوت یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ بخاری نے یہاں نیند کے ناقض وضو ہونے کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی کیونکہ اس مسئلہ میں جن حضرات کی جانب سے اختلاف منقول ہوا ہے وہ بخاری کی نظر میں قابل التفاف نہیں ہے، اس لیے ترجمہ کے ذیل میں بخاری جو احادیث لائے ہیں ان سے صرف اتنا ثابت فرمانا چاہتے ہیں کہ نعسہ اور خفقہ نیند کے حکم میں داخل نہیں ہیں ''اذا نعس فلینم'' جب اونگھ طاری ہو تو سو جائے۔ ان الفاظ سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ نعسہ اور نوم دو الگ الگ چیزیں ہیں، ارشاد ہے کہ جب کسی شخص پر اونگھ کا غلبہ ہو تو اسے سو جانا چاہیے، یہاں تک کہ نیند کا اثر اس پر سے ختم ہو جائے یعنی اونگھ میں عملِ نماز جاری نہ رکھا جائے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اونگھنے والے کو پورا ہوش نہیں رہتا، اس لیے ممکن ہے کہ اس کی زبان سے ایسا کلمہ نکل جائے جو اس کے حق میں بددعا ثابت ہو اور وقت دعا کی قبولیت کا ہو، ایسی حالت میں نماز کا عمل جاری رکھنا مصلحت کے خلاف ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے ترجمہ الباب سے حدیث کا تعلق اس طرح فرمایا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے اونگھ آنے پر نیند کا حکم دینے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ایسی حالت میں نماز کا عمل مصلحت کے خلاف ہے، یہ نہیں فرمایا کہ اونگھنے سے وضو ٹوٹ گیا اور نماز باطل ہو گئی۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی حکم دو علتوں کی وجہ سے متحقق ہو سکتا ہو تو قاعدہ ہے

کہ حکم کا استناد علت قریبہ کی طرف کیا جاتا ہے، یہاں حکم نوم کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں، ایک تو یہ کہ سونے کی وجہ سے وضو ٹوٹ گیا، دوسری وجہ یہ کہ ایسی حالت میں نماز کو برقرار رکھنا قرین مصلحت نہیں ہوسکتا کہ بے خبری میں دعا کی جگہ بددعا نکل جائے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے نماز نہ پڑھنے کے لیے دوسری علت بیان فرمائی ہے کہ عمل نماز خلاف مصلحت ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ علت بعیدہ ہے، علت بعیدہ کی طرف حکم کا استناد فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جسے ہم علت قریبہ کہہ رہے ہیں وہ یہاں متحقق ہی نہیں ہے، یعنی وضوٹوٹا ہی نہیں بلکہ باقی ہے اور بخاری یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد گرامی اس سلسلے میں حضرت شیخ الہندؒ قدس سرہٗ کا ارشاد بے تکلف سہل اور لطیف تر ہے، فرماتے ہیں کہ حدیث میں یہ آیا ہے کہ جب اونگھ طاری ہو تو لیٹ جایا کرو، اس کا مطلب یہ تو ہے نہیں کہ نماز ناتمام چھوڑ کر سو جاؤ کیونکہ اس میں ابطالِ عمل ہے، جس سے منع کیا گیا ہے، بلکہ آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں جلد از جلد نماز کو پورا کر کے آرام کرو اور اس وقت تک سوتے رہو جب تک کہ نیند کا اثر ختم نہ ہو جائے، باقی نماز بعد میں پڑھ لینا، گویا جس نماز میں اونگھ طاری ہوا سے تو پورا کرنا ہی پڑے گا اور ظاہر ہے کہ نماز کا پورا کرنا موقوف ہے وضو کے بقاء پر، تو معلوم ہوا کہ نعاس ناقض وضو نہیں ہے، امام بخاری بھی یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اونگھ سے وضو نہیں جاتا اور ذیل میں پیش کردہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی۔

اب رہا خفقہ کا معاملہ تو وہ بھی نیند سے پہلے اونگھ کے غلبہ کے باعث شروع ہوتا ہے، اس لیے امام بخاری نے اس کو بھی اونگھ ہی کے حکم میں رکھا اور غالباً اس لحاظ سے کہ بار بار جھونٹا کھانے سے مقعد زمین پر قائم اور متمکن نہیں رہ سکتی، پھر غالباً حضرت ابن عباس کی روایت میں خفقہ کے ساتھ عدد بھی مذکور نہیں ہے، لہٰذا بخاری نے خفقہ کے ساتھ مرتین کا عدد ذکر نہیں کیا، بلکہ احتیاط کی بنا پر ایک ہی مرتبہ کے جھونٹا لینے کو نیند سے خارج کر دیا۔ (واللہ سبحانہ اعلم)

گویا امام بخاری کے نزدیک صرف نوم ثقیل سے وضو جاتا ہے، نوم ثقیل وہ ہے کہ جس میں انسان کو پوری غفلت ہو جائے اور خروج ریح کا بھی احساس نہ ہو اور عموماً یہ استرخاء مفاصل کے وقت ہوتا ہے، ابوداؤد میں ہے: "انما وکاء السہ العینان فمن نام فلیتوضأ" یعنی دُبر کا سر بند آنکھیں ہیں جب تک کھلی ہیں ہوشیاری ہے، جیسے مشک کا دہانہ، اگر اسے باندھ دیا جائے تو پانی رکا رہتا ہے ورنہ نکل جاتا ہے، آنکھیں کھلی ہوئی ہیں تو ریاح پر اختیار ہے، آنکھیں بند ہوگئیں تو گویا سر بند کھل گیا اور جس طرح سر بند کھلنے کے بعد مشک میں پانی نہیں رک سکتا اسی طرح ریاح پر بھی اختیار اور قابو نہیں رہتا۔

[۵۴] بابُ الْوُضُوْءِ مِنْ غَيْرِ حَدَثٍ

(۲۱۴) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِوبْنِ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً ح وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيٰى عَنْ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنِيْ عَمْرُ وبْنُ عَامِرٍ عَنْ

اَنَسٍ قَالَ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یَتَوَضَّأُ عِنْدَ کُلِّ صَلٰوۃٍ قُلْتُ کَیْفَ کُنْتُمْ تَصْنَعُوْنَ؟ قَالَ یُجْزِیُٔ اَحَدَ نَا الْوُضُوْءُ مَالَمْ یُحْدِثْ.

(۲۱۵) حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَیْمَانُ قَالَ حَدَّثَنِیْ یَحْیٰی بْن سَعِیْدٍ قَالَ اَخْبَرَنِیْ بَشِیْرُبْنُ یَسَارٍ قَالَ اَخْبَرَنِیْ سُوَیْدُ بْنُ النُّعْمَانِ قَالَ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰہِ ﷺ عَامَ خَیْبَرَ حَتّٰی اِذَا کُنَّا بِا لصَّھْبَاءِ صَلّٰی لَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ ﷺ الْعَصْرَ فَلَمَّا صَلّٰی دَعَا بِالْاَطْعِمَۃِ فَلَمْ یُؤْتَ اِلَّا بِالسَّوِیْقِ فَاَکَلْنَا وَشَرِبْنَا ثُمَّ قَامَ النَّبِیُّ ﷺ اِلَی الْمَغْرِبِ فَمَضْمَضَ ثُمَّ صَلّٰی لَنَا الْمَغْرِبَ وَلَمْ یَتَوَضَّأْ.　(گذشتہ:۲۰۹)

ترجمہ باب، بغیر حدث لاحق ہوئے وضو کرنے کا بیان۔ حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ہر نماز کے لیے وضو فرمایا کرتے تھے، عمرو بن عامر کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا کہ آپ حضرات کا کیا عمل تھا؟ تو اس پر حضرت انسؓ نے فرمایا کہ ہم میں سے ہر شخص کو اس وقت تک وضو کافی ہوتا تھا، جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو۔ حضرت سوید بن النعمان سے روایت ہے کہ ہم رسول اکرم ﷺ کے ساتھ خیبر والے سال نکلے حتی کہ جب ہم مقام صہباء میں پہنچے تو رسول اکرم ﷺ نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی، جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے تو آپ نے کھانے منگائے، چنانچہ ستو کے علاوہ اور کوئی چیز پیش نہ کی جا سکی اور ہم نے کھایا اور پیا، پھر نبی اکرم ﷺ مغرب کی نماز کے لیے کھڑے ہوئے، آپ نے کلی کی اور مغرب کی نماز پڑھائی، وضو نہیں فرمایا۔

مقصد ترجمہ اس ترجمہ میں بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ بغیر حدث لاحق ہوئے وضو کرنے کا کیا حکم ہے؟ یعنی یہ تو معلوم ہے کہ حدث کے بعد وضو لازم ہوتا ہے، لیکن اگر حدث لاحق نہ ہوا ہو، تو ایسی صورت میں وضو کر لینا صرف مستحب ہے، ضروری نہیں۔

اس ترجمہ کی ضرورت یوں پیش آئی کہ ارباب ظواہر اور شیعہ کی ایک جماعت کا مسلک یہ ہے کہ مقیم پر نماز کے لیے وضو کرنا فرض ہے، البتہ مسافر کے لیے تخفیف ہے، اسی طرح کچھ لوگوں کی طرف یہ منسوب ہے کہ ہر نماز کے لیے بلا تخصیص وضو واجب ہے، ان حضرات کے یہاں مقیم و مسافر کی بھی کوئی تخصیص نہیں ہے، یہ قول ابن عمر، ابوموسیٰ، جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہم کا اور سعید بن المسیب، ابراہیم اور دوسرے بعض حضرات کا ہے، ابراہیم نخعی سے یہ بھی منقول ہے کہ ایک وضو سے پانچ نمازوں سے زیادہ پڑھنے کی اجازت نہیں ہے، ان تمام حضرات کے پاس اپنے اپنے مسلک کے لیے کچھ دلائل بھی ہیں، لیکن چونکہ وہ دلائل کمزور ہیں اور لائق التفات نہیں ہیں، اس لیے ان کے جواب کی طرف توجہ نہ دیتے ہوئے بخاری اس مسئلے میں جمہور کا ساتھ دے رہے ہیں کہ بغیر حدث کے وضو کر لینا صرف مستحب ہے، فرض نہیں ہے، اسی طرح ممکن ہے بخاری اس ترجمہ میں یہ بتلا رہے ہوں کہ بغیر حدث کے وضو کرنے کو فعل عبث نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ وضوء صلوۃ آلۂ صلوۃ ہے، خود مقصود نہیں اور جب ابھی تک وضوء سابق قائم ہے، تو دوبارہ وضوء کرنے کو ممکن ہے کہ کوئی شخص فعل عبث قرار دے اور

اسراف کی بنا پر اس کو مکروہ یا ناجائز کہنے لگے، اس لیے امام بخاری نے اس وہم کا دفعیہ فرمادیا کہ ایسا کرنا ہرگز فعل عبث نہیں ہوسکتا، کیونکہ خود سرکار رسالت مآب علیہ السلام اور آپ کے متعدد اصحاب کرام سے ایسا ثابت ہے۔

گویا ترجمہ کے دو جزء ہوئے یعنی ایک تو یہ کہ بغیر حدث کے وضو جسے وضوعلی الوضوء کہتے ہیں، ضروری نہیں ہے دوسرے یہ کہ وضو کرلینا ایسی صورت میں بھی مستحب ہے، چنانچہ بخاری ہر ہر جزء کے ثبوت کے لیے الگ الگ حدیثیں لارہے ہیں، حضرت سوید بن النعمان کی روایت سے یہ ثابت کردیا کہ وضو لازم نہیں ہے، کیونکہ پیغمبر علیہ السلام نے عصر کی نماز کے لیے وضو فرمایا تھا، مغرب کی نماز بھی اسی وضو سے پڑھادی۔ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے استحباب ثابت کردیا کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے۔

یا یہ سمجھئے کہ حضرت انس کی روایت ہی ترجمے کے دونوں اجزاء کو ثابت کررہی ہے، کیونکہ اس میں ایک تو پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا عمل ہے اور دوسرا صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا عمل یہ کہ آپ ہر نماز کے لیے وضو فرماتے تھے، یہ تو استحباب کے ثبوت کے لیے ہے اور صحابۂ کرام کا عمل یہ کہ سائل نے پوچھا کہ آپ حضرات کا کیا عمل تھا؟ جواب دیا کہ ہم تو جب تک حدث لاحق نہ ہوتا اس وقت تک ایک ہی وضو سے کئی کئی وقت کی نمازیں پڑھ لیا کرتے تھے، اس سے معلوم ہوا کہ جب تک حدث لاحق نہ ہو اس وقت تک وضو واجب نہیں۔ (واللہ اعلم)

[۵۵] بَابٌ مِنَ الْكَبَائِرِ اَنْ لَا يَسْتَتِرَ مِنْ بَوْلِهِ

(۲۱۶) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِحَائِطٍ مِنْ حِيْطَانِ الْمَدِيْنَةِ اَوْ مَكَّةَ فَسَمِعَ صَوْتَ اِنْسَانَيْنِ يُعَذَّبَانِ فِيْ قُبُوْرِهِمَا فَقَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ ثُمَّ قَالَ بَلٰى كَانَ اَحَدُهُمَا لَا يَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِهِ وَكَانَ الْآخَرُ يَمْشِيْ بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ دَعَا بِجَرِيْدَةٍ فَكَسَرَهَا كِسْرَتَيْنِ فَوَضَعَ عَلٰى كُلِّ قَبْرٍ مِنْهُمَا كِسْرَةً فَقِيْلَ لَهُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لِمَ فَعَلْتَ هٰذَا؟ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم لَعَلَّهُ اَنْ يُخَفَّفَ عَنْهُمَا مَالَمْ تَيْبَسَا. (آئندہ: ۲۱۸، ۱۳۶۱، ۱۳۷۸، ۶۰۵۲، ۶۰۵۵)

ترجمہ باب، اپنے پیشاب سے نہ بچنا کبیرہ گناہوں میں سے ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم علیہ السلام مکہ یا مدینہ کے باغوں میں سے کسی باغ سے گزرے اور آپ نے ایسے دو انسانوں کی آواز سنی جنھیں اپنی اپنی قبر میں عذاب ہورہا تھا، چنانچہ نبی اکرم علیہ السلام نے فرمایا، ان دونوں کو عذاب ہورہا ہے، اور عذاب کسی بڑی چیز کے سلسلہ میں نہیں ہورہا ہے، پھر آپ نے فرمایا، ہاں! ان میں سے ایک تو اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا اور دوسرا چغلیاں کھاتا پھرتا تھا، پھر آپ نے ایک شاخ منگائی اور اس کے دو ٹکڑے فرمائے اور ہر ایک قبر

پر ایک ایک ٹکڑا رکھ دیا، آپ سے پوچھا گیا کہ آپ نے ایسا کیوں کیا؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ جب تک یہ دونوں ٹہنیاں خشک نہ ہوں توقع ہے کہ ان کا عذاب ہلکا کر دیا جائے۔

مقصد ترجمہ پہلے سے احداث کا ذکر چلا آرہا ہے اور ان ابواب میں معلوم ہو چکا ہے کہ پیشاب بھی ناقض وضو ہے، اس باب میں بخاری یہ بتلا رہے ہیں کہ پیشاب ناقض وضو ہے اور ناقض وضو ہونے کے ساتھ ساتھ ناپاک بھی ہے، اس سے بدن اور کپڑے کی حفاظت ضروری ہے، آگے ابواب میں یہ بتلائیں گے کہ اگر اتفاق سے پیشاب بدن یا کپڑے کو لگ جائے تو اس سے پاکی حاصل کرنا لازم ہے اور اس کا طریقہ صرف یہ ہے کہ اسے پانی سے دھویا جائے، اس کے بغیر پاکی حاصل نہ ہوگی۔

معلوم ہوا کہ پیشاب ناقض وضو ہے اور ناپاک بھی ہے، اگر کہیں بدن یا کپڑے کو لگ جائے تو طہارت کا طریقہ صرف دھونا ہے اور یہ ساری باتیں الگ الگ کر کے اس لیے بتلائی گئی ہیں کہ انسان اس سے بچے اور پیشاب سے احتیاط رکھے، ایسا نہ ہو کہ کپڑے یا بدن اس سے آلودہ ہو جائیں، ورنہ یہ کبیرہ گناہ ہوگا اور کبیرہ گناہ عذاب کا سبب ہوتا ہے۔

اس مقصد کے لئے بخاری نے تمہید اٹھائی ہے "من الکبائر أن لا یستتر من بوله" یعنی پیشاب سے احتیاط نہ کرنا کبیرہ گناہ ہے، اب خواہ یہ اصل کے اعتبار سے کبیرہ ہو یا اصل میں تو کبیرہ نہ ہو لیکن اس کا عادی ہو جانا اس کو کبیرہ بنا دیتا ہے، کیونکہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ اصل میں تو ایک چیز کبیرہ نہیں ہوتی، لیکن اگر انسان اس کا عادی ہو جاتا ہے اور برابر اسی پر اصرار کرتا رہے تو وہ صغیرہ بھی کبیرہ کے درجہ میں آجاتا ہے، یعنی خوگر ہو جانا صغیرہ کو بھی کبیرہ بنا دیتا ہے، اس لیے پیشاب سے بہر صورت احتیاط ضروری ہے، کیونکہ احتیاط نہ کرنے کی صورت میں عذاب قبر کا اندیشہ ہے، یہ معمولی بات نہیں اور احتیاط کا طریقہ یہ ہے کہ راستے سے بچ کر کسی محفوظ مقام پر آڑ دیکھ کر اس طرح پیشاب کرے کہ چھینٹوں سے کپڑا یا بدن آلودہ نہ ہونے پائے، ہو سکتا ہے کہ کھلی جگہ میں ہوا پیشاب کا رخ پلٹ دے اور اس سے بدن اور کپڑے آلودہ ہو جائیں، ابوداؤد میں سرکار رسالت مآب ﷺ کے بارے میں آیا ہے " کان یرتاد لبوله " یعنی جس طرح ایک مسافر سفر میں قیام اور پڑاؤ کے لیے مناسب جگہ کا انتخاب کرتا ہے جس میں ہر طرح کا آرام ہو، اسی طرح پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام جب پیشاب کا قصد فرماتے تو کیف ما اتفق نہ بیٹھتے تھے، بلکہ کسی مناسب مقام کی تلاش ہوتی تھی کہ جگہ آڑ کی ہو، ہوا کا رخ نہ ہو، پیشاب گرنے کی جگہ نرم ہو جس سے چھینٹ اڑنے کا اندیشہ نہ ہو وغیرہ، اس سے اتنا معلوم ہو گیا کہ پیشاب کرتے وقت اپنے بچاؤ اور احتیاط کا خیال نہ کرنا بڑا جرم ہے۔

پیشاب سے نہ بچنا کبیرہ ہے ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اکرم ﷺ مدینہ کے کسی باغ سے گزرے، ابن عباس ساتھ تھے، اور مکہ یہ جریر راوی کا وہم ہے کہ انھیں مکہ یا مدینہ میں سے کسی ایک کا تعین نہ ہو سکا، یہ واقعہ مدینہ ہی کا ہے، اس باغ میں کچھ قبریں تھیں، دو قبروں سے عذاب کی

آواز سنی گئی، ابن ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قبریں نئی تھیں، آپ وہیں ٹھہر گئے اور فرمایا ان دو قبروں کو عذاب ہو رہا ہے اور فرمایا ''وما یعذبان فی کبیر''، یعنی عذاب جس سلسلے میں ہو رہا ہے اس کو ان لوگوں نے معمولی سمجھ رکھا تھا اور واقعہ بھی یہی ہے کہ وہ معاملہ وجود حسی کے اعتبار سے معمولی نظر آتا تھا، حالانکہ وجود شرعی کے اعتبار سے وہ بہت بڑا سنگین معاملہ ہے، کیونکہ کپڑا یا بدن ناپاک ہو تو نماز صحیح نہیں ہو سکتی، اور لگائی بجھائی سے خاندانوں میں جنگیں قائم ہو جاتی ہیں، لیکن چونکہ وجود حسی کے اعتبار سے معاملہ بہت زیادہ دشوار نہ تھا، کیوں کہ پیشاب سے احتیاط کر لینا کوئی مشکل بات نہیں ہے، اس لیے آپ نے فرمایا ''وما یعذبان فی کبیر یعنی کبیر حسی بل یعذبان فی کبیر شرعی'' یعنی دیکھنے میں کس قدر معمولی ہے، مگر شریعت کی نظر میں یہ چیز معمولی نہیں جس میں یہ لوگ زندگی بھر مبتلا رہے اور اب معذب ہو رہے ہیں۔

اب نفی واثبات دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہو گئے اور دوسری تاویلات کی ضرورت نہ رہی، یہ معنی حضرت شاہ صاحب کے نزدیک راجح ہیں کہ ہر جرم کی دو صورتیں ہیں، ایک حسی اور دوسرے شرعی، یہ جرم وجود حسی کے اعتبار سے تو معمولی معلوم ہوتا تھا، لیکن وجود شرعی میں انتہائی سنگین تھا کہ اس کے سبب اب یہ لوگ عذاب سے دوچار ہو رہے ہیں۔

شارحین نے اس سلسلے میں بہت سی تاویلات کی ہیں مثلاً علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں، کہ یہ چیز فی نفسہ کبیرہ نہ تھی، مگر اعتیاد اور خوگر ہو جانے نے اس کو کبیرہ بنا دیا، کیون کہ عذاب کا تعلق صغیرہ سے نہیں، کبیرہ سے ہوتا ہے اس لیے اس میں تاویل کی ضرورت پڑی، یا مثلاً تاویل یہ کی گئی ''وما یعذبان فی کبیر فی زعمهما بل انه لکبیر یکبر علیهما الاحتیاط منه'' یعنی یہ حضرات اس گناہ کو کبیرہ نہ سمجھتے تھے، البتہ اس سے بچنا ان لوگوں کے نزدیک بڑی دشوار بات تھی وغیرہ وغیرہ اور بھی بعض تاویلات کی گئی ہیں جو اپنے اپنے درجے پر قابل قبول ضرور ہیں، لیکن سب سے صاف اور بے غبار بات یہی ہے جو علامہ کشمیری نے اختیار فرمائی ہے کہ جرم وجود حسی میں صغیرہ اور وجود شرعی میں کبیرہ ہے۔

اب آپ کے ارشاد میں جو نفی واثبات ہے اس میں کوئی تعارض نہ رہا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے صغیرہ ہی کا گمان فرماتے ہوئے ''ومایعذبان فی کبیر'' ارشاد فرمایا تھا یعنی ان حضرات کو جو عذاب ہو رہا ہے، وہ کسی کبیرہ کے سلسلے میں نہیں ہے، اس کے بعد وحی نازل ہوئی جس میں آپ کو بتلایا گیا کہ یہ چیزیں کبیرہ ہیں، اس لیے آپ نے فوراً استدراک فرمایا ''بلی انه لکبیر'' کہ نہیں، بلکہ یہ گناہ کبیرہ کے مرتکب تھے، اس میں بڑا تکلف ہے، صریح اور بے غبار بات یہی ہے کہ جن گناہوں کے سلسلہ میں یہ معذب ہو رہے ہیں وہ دیکھنے میں معمولی اور شریعت کی نگاہ میں کبیرہ ہیں۔

عذاب قبر کی دو وجہیں اس کے بعد آپ نے ان دونوں معذبین کے بارے میں ان گناہوں کی نشان دہی فرمائی جن سے زندگی میں وہ دونوں بچنے کی تدبیر نہ کرتے تھے، فرمایا ان دونوں میں سے ایک تو وہ ہے جو پیشاب سے نہ بچتا تھا اور دوسرے کا کام لگائی بجھائی کرنا تھا، شارحین کی طرف سے کی گئی بعض تاویلات صرف

پیشاب کے بارے میں تو چل سکتی ہیں، لیکن چغل خوری اور غیبت تو بہر حال کبائر میں سے ہے، اس کے بارے میں اس طرح کی کوئی تاویل درست نہ ہوگی کہ یہ فعل بذات خود کبیرہ نہ تھا بلکہ اعتیاد اور خوگر ہو جانے نے اس کو کبیرہ بنا دیا، البتہ یہ بات دونوں جگہ چسپاں ہے کہ دیکھنے میں یہ کام بہت معمولی ہے، اگر کوئی چاہے تو ذرا سی توجہ سے ان چیزوں سے بچ سکتا ہے، نہ پیشاب سے بچنا مشکل ہے اور نہ لگائی بجھائی کرنا ہی زندگی کا لازمی جز ہے کہ اس کے بغیر انسان زندہ نہ رہ سکے، لیکن چوں کہ ان لوگوں کی طبیعت کا لگاؤ ان چیزوں سے ہو گیا تھا، اس لیے ان چیزوں سے یہ نہ بچ سکے اور اب معذب ہو رہے ہیں۔

صاحب قبر کون تھے؟

جو لوگ ان قبروں میں دفن تھے ان کے نام نہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے ظاہر فرمائے ہیں اور نہ ہی حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے اس قسم کی کوئی بات منقول ہے، کیوں کہ آپ اپنی امت پر انتہائی رفیق اور مہربان تھے اور اسلام کا یہ ادب ہے کہ اگر کسی شخص کی رسوائی کا اندیشہ ہو تو اس کو حتی الامکان چھپانا چاہئے، غالباً اسی وجہ سے ان حضرات کے نام ظاہر نہیں کئے گئے۔

اب آگے شارحین حدیث میں اختلاف ہے کہ یہ قبریں مسلمانوں کی تھیں یا کافروں کی؟ بعض حضرات کو اس سلسلے میں اشتباہ ہوا ہے اور انھوں نے دو واقعوں کو ایک سمجھ کر یہ کہا ہے کہ یہ قبریں کافروں کی تھیں، مسلم شریف کے آخر میں حضرت جابرؓ سے ایک طویل حدیث منقول ہے، جس میں ایک دوسرے واقعہ کی تفصیل ہے، بعض حضرات ان دونوں واقعوں کو ایک سمجھ رہے ہیں، حالاں کہ ابن ماجہ میں ہے کہ آپ کا گزر دو نئی قبروں پر ہوا تھا، نیا ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ قبریں ایام جاہلیت کی نہ تھیں، مسند احمد میں ابوامامہ سے روایت ہے کہ آپ کا گزر بقیع کے قبرستان سے ہوا تھا اور آپ نے پوچھا تھا "من دفنتم الیَومَ ھھنا" یہاں آج تم نے کسے دفن کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ بقیع مسلمانوں کا قبرستان ہے، اس لیے دونوں واقعات میں متعدد وجوہ سے اختلاف ہے۔

(۱) اس موقعہ پر سرکار رسالت مآب ﷺ کے ساتھ ایک جماعت ہے اور وہاں صرف حضرت جابر ساتھ ہیں۔

(۲) یہ واقعہ مدینہ کا ہے اور وہ سفر کا ہے۔

(۳) یہاں آپ نے عذاب قبر کے بارے میں تفصیل فرمائی ہے کہ ان دونوں کو ان وجوہ کی بنا پر عذاب ہو رہا ہے اور اس واقعہ میں ایسی کوئی تفصیل نہیں ہے۔

(۴) اس واقعہ میں آپ نے ایک شاخ کے دو ٹکڑے کر کے دونوں قبروں پر ایک ایک ٹکڑا رکھا ہے اور حضرت جابر کے واقعہ میں دو درختوں کی دو ٹہنیاں منگائی ہیں، آپ قضاء حاجت کے لیے تشریف لے گئے تھے اور جن دو درختوں کی آڑ میں آپ نے فراغت حاصل کی تھی، آپ نے ان ہی درختوں کی ٹہنیاں منگائی تھیں۔

ان تمام وجوہ فرق کی بنا پر دونوں قصوں کو ایک نہیں کہا جا سکتا، یہ دونوں واقعے الگ الگ ہیں، بلکہ بعض روایات میں عذاب قبر کے سلسلے میں ایک تیسرا واقعہ بھی ہے۔

جولوگ اس طرف گئے ہیں کہ یہ قبریں کافروں کی تھیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس روایت میں فرمایا گیا ہے: ''لعله ان یخفف عنهما مالم تیبسا'' یعنی مجھے اس وقت تک تخفیف عذاب کی توقع ہے جب تک کہ یہ شاخیں خشک نہ ہوں، اس ارشاد میں یہ فرمایا گیا ہے کہ ایک مخصوص مدت تک عذاب میں تخفیف رہے گی، اس کے بعد عذاب بدستور لوٹ آئے گا۔

ان حضرات کا استدلال یہ ہے کہ عذاب کا ایک مخصوص مدت تک کے لیے ہلکا ہوجانا یہ بتلا رہا ہے کہ یہ قبریں مشرکین کی تھیں، ورنہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ پیغمبر علیہ السلام خصوصی توجہ فرمائیں اور عذاب ہمیشہ کے لیے ختم نہ ہو، پھر یہ کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ''لعله'' کا لفظ ارشاد فرمایا ہے، یعنی یہ تخفیف عذاب بھی کوئی یقینی بات نہیں، بلکہ مجھے امید ہے کہ جب تک یہ شاخیں خشک نہ ہوں گی، اس وقت تک عذاب میں تخفیف رہے گی، یہ ''لعله'' کے ساتھ تعبیر بتلا رہی ہے کہ یہ قبریں مشرکین ہی کی تھیں۔

لیکن ان حضرات کا استدلال اسی وقت درست ہوسکتا ہے کہ جب آپ کے ارشاد: ''لعله ان یخفف عنهما مالم تیبسا'' کے اور کوئی معنی نہ ہوسکتے ہوں، ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ آپ کسی پر خصوصی توجہ فرمائیں، شفاعت کریں اور صرف محدود اور معمولی مدت کے لیے اس سے عذاب کی تخفیف ہوجائے، جب یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ واقعے دو الگ الگ ہیں اور یہ کہ اس واقعہ میں آپ کا گزر قبرستان بقیع سے ہوا تو ہم آپ کے ارشاد: ''لعله ان یخفف عنهما مالم تیبسا'' کا ترجمہ یوں کرسکتے ہیں کہ مجھے توقع ہے کہ ان شاخوں کے خشک ہونے سے قبل ہی ان حضرات کے عذاب میں تخفیف ہوجائے گی، یعنی جو عذاب پیشاب سے بے احتیاطی اور چغل خوری کی بنا پر ہو رہا تھا اور نہ معلوم کب تک ہوتا رہتا، اس کا مداوا اس طرح کیا گیا کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے سفارش کی اور شاخ تازہ رکھ کر فرمایا کہ مجھے خداوند قدوس سے توقع ہے کہ وہ ان شاخوں کے خشک ہوجانے سے قبل عذاب میں تخفیف فرمادے گا۔

خداوند قدوس کی رحمت بے کراں سے یہ بعید ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام سفارش فرمائیں اور قبریں مسلمانوں کی ہوں، کچھ دیر کے لیے عذاب میں تخفیف ہو اور پھر وہی صورت پیدا ہوجائے، اس لئے بہت صاف اور بے غبار معنی یہی ہیں کہ شاخوں کے خشک ہونے سے قبل عذاب ختم یا کم ہوجائے گا۔

قبروں پر سبزہ لگانا

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ قبروں پر سبزہ لگانے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ اس حدیث میں یہ آیا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے ایک شاخ کے دو ٹکڑے فرمائے اور دونوں کو الگ الگ دو قبروں پر رکھ دیا اور فرمایا ''لعله ان یخفف عنهما مالم تیبسا'' اگر اس کا ترجمہ یہ کیا جائے کہ ان ٹہنیوں کے خشک ہونے سے قبل ان دونوں کے عذاب میں تخفیف ہوجائے گی، تو یہ ارشاد قبروں پر سبزہ لگانے کے موضوع سے متعلق نہیں رہتا اور اگر ترجمہ وہ کریں جو عام طور پر علماء کررہے ہیں کہ جب تک یہ شاخیں سبز رہیں گی، اس وقت تک عذاب میں تخفیف رہے گی، تو یہ ارشاد عذاب قبر کی تخفیف اور قبروں پر سبزہ لگانے کے سلسلے میں موضوع بحث بنتا ہے۔

آگے چل کر اس سلسلہ میں دو فریق ہو گئے ہیں، ایک فریق قبروں پر سبزہ لگانے یا پھول ڈالنے کے سلسلے میں اس ارشاد کو اصل بنائے ہوئے ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ آپ نے ٹہنیوں کو لگا کر یہ ارشاد اس لیے فرمایا کہ سبز شاخیں تسبیح خداوندی کرتی ہیں اور ان کی تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف کی توقع ہو جاتی ہے، جب سبز درخت کی تسبیح کا یہ اثر ہے، تو مقبورین کے ساتھ رحمت وشفقت کا تقاضا ہے کہ ہم وہ عمل کریں جس سے ان کے عذاب میں کمی یا اس کے ختم ہو جانے کی توقع ہو، چنانچہ ان حضرات نے قبروں پر سبزہ لگانے کے سلسلے میں مختلف عمل گھڑ لیے ہیں۔

دوسری جماعت محققین کی ہے، یہ حضرات اس ارشاد کو اس قدر عموم کے ساتھ نہیں لیتے کہ سبزہ لگانا بھی درست، پھول چڑھانا بھی روا اور شاخیں گاڑنے کا تذکرہ تو اصل سنت میں موجود ہے، بلکہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس میں سبزہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ یہ عمل نبی اکرم ﷺ کے ساتھ خاص تھا، اب اسے آپ کے دست مبارک کی خصوصیت سمجھ لو، یا آپ کی شفاعت اور سفارش کا نتیجہ کہہ لو، لیکن سبزہ کی تسبیح وغیرہ کا تذکرہ اصل سنت میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر سبزے کا لگانا میت کے حق میں تخفیف عذاب کا سبب ہوتا تو صراحت کے ساتھ اس کی ترغیب سنت میں وارد ہونی چاہئے تھی، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مردوں کے بارے میں ایصال ثواب اور ان کو نفع رسانی کے مختلف طریقے بیان فرمائے ہیں، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میت ڈوبنے والے کی طرح ہے، جسے ایک تنکے کا سہارا بھی بہت ہوتا ہے، تم اس کے لیے مغفرت کی دعا کرو، کسی کو بتلایا کہ یہ باغ تم اپنے والد یا والدہ کی طرف سے صدقہ کر دو، اسی طرح نماز، روزے، حج، صدقات اور مختلف اعمال خیر کے بارے میں کبھی صحابہؓ کے استفسار پر اور کبھی ابتداءً اپنی طرف سے ترغیبات دیں، لیکن یہ کہیں نہیں فرمایا کہ قبروں پر سبزہ جمایا کرو، اس سے مردوں کو فائدہ پہنچتا ہے، عذاب سے حفاظت رہتی ہے یا عذاب میں کچھ تخفیف ہو جاتی ہے، حالاں کہ یہ ایک سستا اور بے ضرر نسخہ تھا، جس سے ہمہ وقت زیادہ سے زیادہ فائدہ متوقع تھا، مگر آپ نے اس کو جاری کرنے کا حکم نہیں دیا، بلکہ صحابہ کے استفسار پر بھی صرف اتنا فرمایا کہ خشک ہونے تک عذاب کم رہے گا۔

آگے یہ بات کہ یہ ان درختوں کی تسبیح کا اثر ہے، یا اس سلسلے میں حدیث ساکت ہے؟ ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ درخت کی تسبیح سے کہیں زیادہ تو آپ کے دست اقدس کی برکت ہے جس سے آپ نے شاخ کو چیرا ہے اور اس کو قبر پر رکھنے یا گاڑنے کا عمل بھی فرمایا ہے، ذرا آں حضور ﷺ کی عمومی شفقت اور آپ کی سفارش کا درخت کی تسبیح سے موازنہ کیجئے! کون کہہ سکتا ہے کہ ان دونوں میں کچھ نسبت ہے؟

پھر اگر حضرات صحابہ اس حکمت کو سمجھتے اور ان کے نزدیک یہ چیز قابل قبول ہوتی تو یہ عمل ان کے دور میں بہت زیادہ شائع ذائع ہونا چاہئے تھا، حالانکہ صرف حضرت بریدۂ اسلمی رضی اللہ عنہ اس کے عامل ہوئے ہیں کہ انھوں نے اپنے بیٹے کو قبر پر شاخ رکھنے کی ہدایت کی تھی، یا ممکن ہے کہ ایک دو حضرات سے اور بھی ایسا عمل منقول ہو، مگر بلا شبہ اس کو نہ سنت کہا جا سکتا ہے اور نہ اس عمل کو بدعت سے بچایا جا سکتا ہے، جب کہ خلفاء راشدین اور دیگر اجلہ صحابہ کے جنازوں کا مفصل

حال اور وفات کے وقت ان کی وصیتیں سب کی سب سیر کی کتابوں میں محفوظ ہیں، لیکن کسی نے اس عمل کی ترغیب نہیں دی۔

اب ایک اعتراض یہ باقی رہ جاتا ہے کہ اگر یہ شاخ کی تسبیح کا اثر نہیں ہے تو" مالم تیبسا " کیوں فرمایا گیا ہے؟ کہ جب تک یہ شاخیں سبز اور تر رہیں گی اس وقت تک تخفیف رہے گی، اس سے تو بہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تسبیح ہی کا اثر ہے، کیونکہ خشک ہونے کے بعد شاخ لکڑی ہو جاتی ہے، اس کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور وہ تسبیح بھی زندگی کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے، لیکن یہ کوئی اعتراض نہیں ہے، قرآن کریم میں ہے" اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ" ہر چیز اپنے اپنے اعتبار سے باری تعالی کے لیے تسبیح خوانی کرتی ہے، شاخ تر ہے تو اس کی تسبیح اور ہے اور جب وہ سوکھنے کے بعد لکڑی ہوگئی تو وہ بھی آخر "اِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ" کا ہی جز ہے، اس لیے اس کی بھی ضرور کوئی نہ کوئی تسبیح ہوگی، اس لیے تسبیح کے ختم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ ہر چیز اپنے اپنے درجے میں تسبیح کرتی ہے، اس لیے بالکل بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ عذاب کی تخفیف شاخ کی تسبیح خوانی کے سبب سے نہیں، بلکہ آپ کے دست مقدس کے اثر سے ہوئی۔

[۵۶] بَابُ مَاجَاءَ فِیْ غَسْلِ الْبَوْلِ

وَقَالَ النَّبِیُّ صلی اللہ علیہ وسلم لِصَاحِبِ الْقَبْرِ کَانَ لَا یَسْتَتِرُ مِنْ بَوْلِہٖ وَلَمْ یَذْکُرْ سِوٰی بَوْلِ النَّاسِ

(۲۱۷) حَدَّثَنَا یَعْقُوْبُ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ قَالَ اَخْبَرَنَا اِسْمَاعِیْلُ بْنُ اِبْرَاھِیْمَ قَالَ حَدَّثَنِیْ رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ قَالَ حَدَّثَنِیْ عَطَاءُ بْنُ اَبِیْ مَیْمُوْنَةَ عَنْ اَنَسِ بْنِ مَالِکٍ قَالَ کَانَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صلی اللہ علیہ وسلم اِذَا تَبَرَّزَ لِحَاجَتِہٖ أَتَیْتُہُ بِمَاءٍ فَیَغْسِلُ بِہٖ. (گذشتہ: ۱۵۰)

ترجمہ باب، ان چیزوں کے بیان میں جو پیشاب کو دھونے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صاحب قبر کے بارے میں یہ فرمایا کہ وہ اپنے پیشاب سے احتیاط نہیں کیا کرتا تھا اور اس میں آپ نے انسان کے پیشاب کے علاوہ اور کسی چیز کا ذکر نہیں فرمایا۔ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کے لیے تشریف لے جاتے تو میں پانی لے کر حاضر ہوتا اور سرکار رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اس پانی سے استنجاء پاک فرماتے تھے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ پیشاب اس قدر ناپاک چیز ہے کہ دھوئے بغیر اس کی نجاست سے پاکی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے اور بخاری رحمہ اللہ ذرا اور آگے بڑھ کر فرماتے ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے صاحب قبر کے عذاب کے سلسلے میں من بولہ فرمایا ہے۔

امام بخاری کے اس استدلال کی تشریح سے پہلے سمجھ لیجئے کہ بخاری احناف پر تعریض کر رہے ہیں کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ پیشاب ناپاک ہے، وہ پیشاب انسان کا ہو یا حیوان کا، پھر حلال حیوان کا ہو یا حرام کا، یہ دوسری بات ہے کہ پیشاب کی ناپاکی میں تغلیظ و تخفیف کا فرق ہو، یہ احناف کا مسلک ہے اور اس مسلک پر پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد:

"استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه". پیشاب سے احتیاط رکھو، اس لیے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کے سبب ہوتا ہے، واضح حجت ہے یہاں لفظ بول (پیشاب) عام ہے، انسان کا ہو یا کسی بھی حیوان کا، صرف یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ انسان کے پیشاب سے بچو اور اگر اس کے ساتھ وہ واقعہ بھی یاد کر لیں جس سلسلے میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا، تو حیوانات ماکول ہوں یا غیر ماکول سب کے سب داخل ہو جاتے ہیں۔

واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ ایک انصاری کا انتقال ہوا، دفن کے بعد ضغطۂ قبر پیش آیا، چونکہ بہ ظاہر کوئی بات نظر نہ آتی تھی، اس لیے تفتیش کے طور پر ان کی بیوی سے پوچھا گیا، تو انھوں نے بتلایا کہ بکریاں یا اونٹ چرایا کرتے تھے، لیکن پیشاب کے معاملہ میں غیر محتاط تھے، چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا: "استنزهوا من البول الخ" یہ نور الانوار کے حاشیہ پر لکھا ہے، روایت بیہقی کی ہے، حافظ ابن حجر اس کی تصحیح فرما رہے ہیں۔

لیکن بخاری اس رائے سے متفق نہیں ہیں اور اختلاف رائے کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے عذاب قبر کے سلسلہ میں "لا يستتر من بوله" فرمایا ہے، یعنی یہ شخص اپنے پیشاب سے نہ بچتا تھا، اور احکام کے سلسلے میں چونکہ خصوصیت شخص کا اعتبار نہیں ہوتا، اس لیے "بوله" سے مراد یہ ہوگا کہ ہر انسان کا پیشاب ناپاک ہے اور اس سے احتیاط لازم ہے، نیز یہ کہ بے احتیاطی میں عذاب قبر کا اندیشہ ہے اور چونکہ انسان غیر ماکول ہے اس لیے اس کے حکم میں وہ حیوانات داخل ہو سکتے ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا، لیکن جن حیوانات کا گوشت مباح الاستعمال ہے، وہ اس حکم میں داخل نہیں ہو سکتے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ بعض روایات میں تو "من البول" عام منقول ہے کہ ہر پیشاب سے بچو تو بخاریؒ اس کا جواب دیتے کہ اصل روایت میں تو "بوله" ہی ہے، راوی نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے "من البول" (معرف باللام) بھی ذکر کر دیا ہے، اس لیے اس مطلق کو مقید پر حمل کریں گے، گویا الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہد کا ہے، اس لیے "من بوله اور من البول" کا حاصل ایک ہی نکلا، گویا دو لفظوں میں بخاری نے پورا قلعہ منہدم کر دیا۔

لیکن ہم بخاری سے سوال کر سکتے ہیں کہ آپ نے یہ فیصلہ کس طرح فرمایا کہ اصل روایت "بوله" کے الفاظ کے ساتھ ہے اور "من البول" راوی کا تفنن ہے، اگر ہم اصل "من البول" کو قرار دیں اور "من بوله" کو راوی کا تفنن کہیں اور ساتھ ہی اس تفنن کے لیے ایک معقول وجہ بھی بیان کر دیں تو اس میں آپ کو کیا اشکال ہے؟

ہم "من البول" کو اصل قرار دے رہے ہیں اور وہ عام ہے اور "من بوله" کی اضافت میں اس فعل کی مزید تشنیع اور تقبیح منظور ہے، ارباب بلاغت کے یہاں کثرت سے ایسا ہوتا ہے کہ کسی فرد کی اہمیت ظاہر کرنے کی غرض سے اس کو عام افراد سے نکال کر جداگانہ حیثیت میں ذکر کرتے ہیں، اس اعتبار سے "من بوله" کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ شخص انتہائی غیر محتاط تھا، اتنا غیر محتاط کہ حیوانات تو درکنار خود اپنے پیشاب سے بھی نہ بچتا تھا یعنی "من بوله" کے معنی ہوں گے: "حتى من بوله ايضاً"۔

طہارت ونجاست کے بارے میں شریعت کا کلی اصول

دوسری بات یہ ہے کہ "من بوله" جس کو آپ مستدل قرار دے رہے ہیں اس میں مؤثر کیا چیز ہے؟ آیا مؤثر اس شخص کا خصوصی معاملہ ہے، یعنی بول شخص مؤثر ہے، یا بول انسان، یا پھر مؤثر مطلق بول ہے، خواہ وہ کسی کا بھی ہو؟

ظاہر ہے کہ اشخاص کی تاثیر کا اس میں کوئی دخل نہیں کہ فلاں کا پیشاب عذاب کا سبب ہے اور فلاں کا نہیں، اس لیے عذاب قبر کو اس شخص کے پیشاب کی خصوصیت قرار دینا غلط ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ بول انسان موثر ہو، یہ اس لیے مشکل ہے کہ آپ نے اسی حکم میں بول خنزیر، بول کلب اور درندوں کے پیشاب کو شامل مان رکھا ہے، پھر اگر آپ یہ کہیں کہ ماکول اور غیر ماکول کے ابوال میں فرق ہے، جو غیر ماکول حیوانات کے پیشاب سے نہ بچے گا، معذب ہوگا اور ماکول کے پیشاب کا یہ حکم نہیں ہے، تو جناب اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے اور اگر "من بوله" کے سلسلے میں آپ کے پاس صرف یہی دلیل ہے کہ ماکول وغیر ماکول کے ابوال میں فرق ہونا چاہیے، تو حضرت یہی تو مسئلہ ہے اور اسی کو آپ دلیل بنا رہے ہیں یہ چیزیں طریق استدلال اور داب مناظرہ کے خلاف ہے۔

اب اگر تیسرا احتمال رہ گیا کہ موثر نہ بول شخص ہے، نہ بول انسان، بلکہ مطلق بول موثر ہے، خواہ وہ کسی بھی جانور کا ہو، اس سے احتیاط نہ برتنا عذاب کا سبب ہو جاتا ہے، اس میں کسی جانور کی کوئی تخصیص نہیں ہے اور دراصل یہی معقول بات ہے اور اس کی معقولیت ہم بتلائے دیتے ہیں۔

دیکھئے شریعت مطہرہ نے اشیاء کی طہارت ونجاست کے سلسلے میں ہماری بہت ہی صاف رہنمائی کی ہے، اور شریعت کا قانون ہے کہ اشیاء کی طہارت ونجاست تغیر وعدم تغیر کی بنا پر ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی چیزیں جو اپنی اصلی حالت پر رہتے ہوئے پاک تھیں، تغیر کے بعد ناپاک قرار دی جاتی ہیں، اسی طرح بہت سی چیزیں ایسی بھی ہیں جو اپنی اصلی حالت میں قابل نفرت اور ناپاک تھیں، مگر بہتر قسم کے تغیر کے بعد قابل استعمال اور پاک ہو جاتی ہیں۔

مثلاً جو غذا ہم استعمال کرتے ہیں، کھاتے ہیں، کھاتے وقت یہ ذائقہ اور خوشبو کے اعتبار سے کس قدر لذیذ اور عمدہ ہوتی ہے، چنانچہ اسی لیے ان کو پاک اور قابل استعمال قرار دیا گیا ہے، لیکن یہی غذا جب بول و براز کی شکل اختیار کر لیتی ہے، تو اغلظ النجاسات بن جاتی ہے۔

اسی طرح دوسرے کی مثال میں ہم مشک کو لا سکتے ہیں، مشک کیا چیز ہے؟ "بعض دم الغزال" مخصوص ہرن کا کچھ خون بستہ ہے، خون ظاہر ہے کہ ناپاک چیز ہے، لیکن جب کیفیت دموی اپنی اصل سے منقلب ہو کر کیفیت مسکی اختیار کر لیتی ہے، تو یہی چیز اطیب الطیب ہو جاتی ہے۔

معلوم ہوا کہ ہر چیز کا اصلی اور ابتدائی حکم تغیر کے بعد بدل جاتا ہے اور یہیں سے تغیر کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں:

ایک تغیر "الی نتن وفساد" ہے اور دوسرا تغیر "الی طھور وطیب" ہے، یعنی ایک وہ تغیر ہے کہ جس سے وہ چیز بدبو اور بگاڑ کی صورت اختیار کر لیتی ہے، دوسرا تغیر وہ ہے کہ جس کے ذریعہ اس میں خوشبو اور پاکی پیدا ہو جاتی ہے، پہلی قسم ناپاک ہے اور دوسری پاک۔

اب اسی اصول کی روشنی میں انسان کے بول و براز کو لیجئے، دیکھنا یہ ہے کہ جو کھانا یا پانی انسان نے استعمال کیا تھا وہ چند تصرفات بدنی کے بعد براز اور پیشاب کی صورت میں انسان کے جسم سے خارج ہوا، چونکہ اس تغیر میں صورت، ذائقہ اور خوشبو سب ہی چیزیں بگڑ گئی تھیں، جس کا نام "تغیر الی نتن و فساد" ہے، اس لیے اس کو ناپاک قرار دیا گیا ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ آپ نے ماکول اور غیر ماکول کے پیشاب میں جو تفریق فرمائی ہے، تو کیا ماکول حیوانات کے پیشاب میں تغیر الی نتن وفساد (بدبو اور بگاڑ) نہیں ہوتا، ہم تو دیکھتے ہیں کہ خوشبو ماکول کے پیشاب میں بھی نہیں ہوتی، پھر اگر ہر حیوان کی غذا میں تغیر بدبو اور بگاڑ ہی کی صورت میں ہوتا ہے تو یہ تفریق نہ صرف یہ کہ ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، بلکہ قابل اعتراض بھی ہے، ہر جانور کے پیشاب کا حکم اس کے براز کے حکم کی طرح ہے، پھر جب آپ براز کو ناپاک کہتے ہیں تو پیشاب میں کیا خاص بات ہے دیکھئے براز کی ناپاکی کی وجہ یہ ہے کہ انسان یا کسی حیوان نے غذا کھائی، جگر نے اس کو پکایا، کارآمد اجزاء الگ کر لیے جو جزو بدن ہو گئے، فضلہ (پھوک) رہ گیا جو متعفن ہو کر براز بن گیا۔

سوال یہ ہے کہ یہ پیشاب بھی تو اسی غذا کا جزو ہے، اسی غذا میں جو اجزاء مائیہ تھے، وہ پیشاب کی صورت میں خارج ہو رہے ہیں، تعفن اور بدبو اس میں بھی ہے، اس لیے گائے، بیل سور، خچر اور انسان کے پیشاب کو الگ الگ حکم دینا عقل کے خلاف ہے، احناف اس کو ہرگز تسلیم نہیں کر سکتے، اسی لیے ہم اس پر اصرار کر رہے ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے یقینی طور پر "استنزھو امن البول" فرمایا ہے اور "من بولہ" راوی کا تفنن ہے جس کی وجہ عرض کی جا چکی ہے، اگر اس سلسلے میں ماکول اور غیر ماکول کی تقسیم ہوتی تو سرکار رسالت مآب ﷺ کے ارشاد میں "استنزھوا من بول الانسان یا استنزھو امن بو ل غیر الماکول" ہوتا، کیونکہ "من بولہ" کہنے کی صورت میں معاملہ شخص واحد کا رہ جاتا ہے اور احکام میں اس کا اعتبار نہیں۔

حدیث باب میں "اذا تبرز لحاجتہ" کے الفاظ ہیں، حاجت بول، و براز دونوں کو شامل ہے، اسی طرح "یغسل" کا لفظ بھی عام ہے کہ محل نجاست کو دھوتے تھے، اب خواہ وہ محل بول ہو یا محل براز، پاکی کی صورت صرف دھونا ہے، اسی مناسبت سے ترجمہ ثابت ہو گیا۔

بَابٌ (۲۱۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَازِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاؤُسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ بِقَبْرَيْنِ فَقَالَ اِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِيْ كَبِيْرٍ اَمَّا اَحَدُهُمَا فَكَانَ لَايَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ وَاَمَّا الْاٰخَرُ فَكَانَ

يَمْشِي بِالنَّمِيْمَةِ ثُمَّ اَخَذَ جَرِيْدَةً رَطْبَةً فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ فَغَرَزَ فِيْ كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً قَالُوْا يَارَسُوْلَ اللهِ لِمَ فَعَلْتَ هٰذا؟ قَالَ لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَالَمْ يَيْبَسَا. قَالَ ابْنُ الْمُثَنّٰى وَحَدَّثَنَا وَكِيْعٌ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ سَمِعْتُ مُجَاهِداً مِثْلَهُ. (گذشتہ:۲۱۶)

ترجمہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کا گزر دو قبروں سے ہوا، آپ نے فرمایا کہ ان دونوں کو عذاب ہو رہا ہے اور عذاب کسی بڑی بات کے سلسلے میں نہیں ہے، ایک تو ان میں سے پیشاب سے احتیاط نہیں کرتا تھا اور دوسرا چغلیاں کھاتا پھرتا تھا۔ پھر آپ نے ایک تر شاخ لی اور اسے چیر کر دو حصوں میں تقسیم کیا اور ہر قبر پر ایک ایک ٹکڑا گاڑ دیا، صحابۂ کرام نے عرض کیا، یارسول اللہ! آپ نے ایسا کیوں فرمایا؟ ارشاد ہوا کہ جب تک یہ شاخیں خشک نہ ہوں شاید کہ ان کے عذاب میں تخفیف ہو جائے۔

ابن المثنی نے کہا کہ وکیع نے حدیث بیان کی، انھوں نے اعمش سے بہ صیغۂ تحدیث نقل کیا اور انھوں نے مجاہد سے ''سمعت'' کے ساتھ اس جیسی حدیث بیان کی۔

مقصد باب یہاں باب موجود ہے اور ترجمہ ندارد اور باب بھی صرف ابوذر کے نسخے میں ہے، بخاری کے دوسرے نسخوں میں باب بھی نہیں ہے، حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ باب کالفصل من الباب السابق کے درجہ میں ہے، یعنی باب سابق سے اسے ایک گونہ تعلق ہے، لیکن حافظ کے خیال سے اس لیے اتفاق نہیں کیا جا سکتا کہ کسی باب کے پچھلے باب سے ایسے تعلق کے لیے دو چیزوں کی ضرورت ہے، ایک تو یہ کہ ان دونوں میں کسی اعتبار سے اتحاد ضروری ہے، دوسرے یہ کہ اسی طرح دوسری جہت سے مغایرت بھی ضروری ہے۔

اب اگر یہاں اس کو ''باب ماجاء في غسل البول'' کے لیے فصل کے درجہ میں مانیں تو ان دونوں میں کلی طور پر مغایرت ہے، اس لیے یہ باب اس کے لیے فصل کے درجے میں نہیں آ سکتا، نیز اگر ''باب من الکبائر ان لا يَسْتَتِرمن بوله'' کے لیے بمنزلہ فصل کے قرار دیں تو اشکال یہ ہے کہ ان دونوں میں کلی طور پر اتحاد ہے، کیونکہ بخاری اس باب کے ذیل میں بھی یہی حدیث لائے ہیں، اس لیے یہ باب سابق ابواب میں سے کسی کے لیے بھی فصل کے درجہ میں نہیں آ سکتا۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد اسی لیے یہ باب حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز کے نزدیک فصل کے درجے میں نہیں ہے، بلکہ امام بخاری نے تشحیذ اذہان (ذہن تیز کرنے) کے لیے یہ باب بغیر ترجمہ کے منعقد فرمایا ہے، یعنی امام بخاری کتاب پڑھنے والوں کو اس بات کی مشق کرانا چاہتے ہیں کہ ہم نے بہت سے تراجم منعقد کر کے احادیث سے استنباط کا ایک طریقہ بتلا دیا ہے، اب ہم ایک باب بغیر ترجمہ کے ذکر کرتے ہیں، اب ماقبل اور مابعد کو دیکھ کر آپ یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ اس حدیث سے یہاں اور کون سا مسئلہ استخراج کیا جا سکتا ہے اور اس

سلسلے میں حضرت شیخ الہند قدس سرہٗ کا فیصلہ یہ ہے کہ چونکہ باب سابق میں پیشاب سے نہ بچنے کے بارے میں کبیرہ ہونے کا حکم بتلایا گیا تھا، اس لیے یہاں بہتر ترجمہ یہ ہے: "البولُ موجب لعذاب القبرِ" کہ پیشاب سے احتیاط نہ کرنا عذاب قبر کا سبب ہے، دونوں ترجموں میں مناسبت یہ ہے کہ باب سابق میں اس کا کبیرہ ہونا ثابت کیا گیا تھا، اور عذاب قبر کبیرہ کے سبب ہی ہوتا ہے، صغائر سے عذاب قبر کا تعلق نہیں، اس لیے دونوں ترجمے مرتب ہو گئے۔

حضرت شیخ الہندؒ کے بیان فرمودہ اس ترجمے پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ آپ نے جو ترجمہ اس باب کے تحت ذکر کیا ہے، بخاری خود آگے چل کر عذاب قبر کے سلسلے میں یہی ترجمہ لا رہے ہیں: ''باب عذاب القبر من الغیبة والبول'' اس لیے اس باب پر یہ ترجمہ رکھنا تکرار ہو جائے گا اور بخاری تکرار سے بچتے ہیں جیسا کہ پوری کتاب میں ان کا طریقہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام بخاری کے نزدیک ناقابل برداشت وہ تکرار ہے جہاں مقصد کا تکرار ہو، لیکن اگر مقصد مختلف ہو تو الفاظ کا قریب قریب ہونا یا ایک ہونا تکرار نہیں ہے، چنانچہ بخاری کے تراجم کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے۔

ابھی کتاب الایمان میں ایک ترجمہ گزرا ہے ''اداء الخمس من الایمان'' یعنی خمس کا ادا کرنا ایمان میں داخل ہے، پھر خمس کے ابواب میں دوسرا ترجمہ لائیں گے ''اداء الخمس من الدین'' کہ خمس کا ادا کرنا دین میں داخل ہے، محض ''ایمان'' اور ''دین'' کے لفظی اختلاف کی بناء پر دونوں تراجم کو الگ نہیں کہا جا سکتا اور نہ یہ امام بخاری کی جلالت شان کے مناسب ہے۔

اس لیے صاف بات یہ ہے کہ ایک جگہ بخاری کا مقصد ایمان سے متعلق ہے اور دوسری جگہ مسئلہ خمس سے اور مسئلہ کے بدل جانے کے بعد الفاظ کا قریب قریب ہونا تکرار کو مستلزم نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ایک جگہ مقصد پیشاب کی نجاست ہے کہ وہ اس قدر نجس ہے کہ اس کا دھونا لازم ہے، بے احتیاطی سے عذاب قبر کا اندیشہ ہے اور دوسری جگہ مقصد عذاب قبر کا معاملہ ہے کہ عذاب قبر پیشاب سے بے احتیاطی کے نتیجہ میں بھی ہوتا ہے، پھر جب مقصد الگ الگ ہے تو الزام تکرار نہیں دیا جا سکتا، ترجمے الگ الگ ہو گئے، اس لیے حضرت شیخ الہندؒ کے ارشاد کے مطابق یہاں پر یہی ترجمہ مناسب ہے کہ ''البول موجب لعذاب القبر'' روایت گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

[۵۷] بَابُ تَرْكِ النَّبِيِّ ﷺ وَالنَّاسِ الْاَعْرَابِيَّ حَتّٰى فَرَغَ مِنْ بَوْلِهٖ فِي الْمَسْجِدِ

(۲۱۹) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمٰعِيْلَ قَالَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ حَدَّثَنَا اِسْحٰقُ عَنْ اَنَسٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَاٰى اَعْرَابِيًّا يَبُوْلُ فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ دَعُوْهُ حَتّٰى اِذَا فَرَغَ دَعَا بِمَآءٍ فَصَبَّهٗ عَلَيْهِ.

(آئندہ: ۲۲۱، ۶۰۲۵)

ترجمہ باب، بیان میں اس امر کے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام اور صحابۂ کرام نے اعرابی کو مسجد میں پیشاب کرنے سے نہیں روکا تاآنکہ وہ پیشاب سے فارغ ہوگیا، حضرت انس سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک اعرابی کو دیکھا کہ وہ مسجد میں پیشاب کررہا ہے، آپ نے اصحاب کرام سے فرمایا کہ اس کو اسی حالت میں چھوڑ دو، حتی کہ جب وہ پیشاب سے فارغ ہوگیا تو آپ نے پانی منگوایا اور اس کو پیشاب پر بہا کر مسجد کو پاک کرایا۔

مقصد ترجمہ پیشاب کے معاملہ میں امام بخاری رحمہ اللہ ابھی ماسبق میں تین تراجم منعقد فرما چکے ہیں، جن میں قدر مشترک یہ ہے کہ پیشاب کا معاملہ بہت اہم اور سنگین ہے، اس سے پاکی حاصل کرنا صرف اسی طرح ممکن ہے کہ اس کو دھویا جائے، نیز یہ کہ بے احتیاطی کی صورت میں عذاب قبر کا اندیشہ ہے، ایک طرف اس قدر اہمیت کا بیان ہے، دوسری طرف اس کے برعکس ایک اور صورت سامنے آتی ہے کہ ایک اعرابی مسجد میں آیا، نماز پڑھی اور نماز کے بعد وہ مسجد ہی کے ایک کونے میں پیشاب کرنے لگا، صحابۂ کرام اس کی اس حرکت کو دیکھ کر اس کے پیچھے دوڑنا ہی چاہتے تھے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے ان کو ڈانٹنے ڈپٹنے یا اس کے پیچھے دوڑنے سے روک دیا، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشاب کا معاملہ اس درجہ اہم نہیں ہے، جس درجہ میں اس کو امام بخاری نے پچھلے ابواب میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور خصوصا اس لیے بھی کہ اعرابی جب پیشاب سے فارغ ہوگیا تو مسجد کے اس حصے پر ایک ڈول پانی بہادیا گیا، گویا ایک معمولی معاملہ تھا کہ نہ دھونے میں مبالغہ کیا گیا، نہ وہاں کی مٹی کھود کر پھینکی گئی، بس یوں ہی سادہ طریق پر ایک ڈول پانی اس پر بہادیا گیا، سابقہ ابواب میں جس اہمیت کے ساتھ بول کے معاملہ میں شدت ظاہر فرمائی تھی وہ یہاں آکر ختم ہوگئی۔

اس لیے امام بخاریؒ اس باب میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اس روایت کے پیش نظر یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ معاملہ سنگین نہ تھا، بلکہ اس میں تخفیف تھی، کیونکہ اس روایت میں اعرابی کے ساتھ جو طریق عمل اختیار کیا گیا وہ ایک اصول کے تحت تھا، اصول ہے کہ ''اذاابتلی الانسان ببلیتین فلیختر اھونھما'' یعنی انسان جب دو مصیبتوں میں گھر جائے تو اسے آسان مصیبت اختیار کرلینی چاہئے، کیونکہ یہی تقاضائے عقل ہے اور یہی تقاضائے عبدیت۔

اب دو مصیبتیں ہیں، ایک مسجد کی تلویث اور دوسرے اعرابی کی جان کا اندیشہ، مسجد تو ملوث ہوچکی ہے، اب اس کو روکنا بے سود ہے، بلکہ اس کا اندیشہ ہے کہ اگر پکڑنے کے لیے دوڑیں تو اعرابی ادھر ادھر بھاگے گا اور پہلے جو پیشاب ایک کنارے تھا اس کے بھاگنے کی وجہ سے پھیل جائے گا، کیونکہ اس نے پیشاب شروع کردیا تھا، اس لیے فرش مسجد کی حفاظت تو ناممکن تھی جو ہونا تھا وہ ہوچکا تھا، پھر اس کا تدارک بھی ممکن ہے، لیکن اگر اس کو پکڑنے اور روکنے کی کوشش کی جاتی تو خطرہ تھا کہ اس پر خوف طاری ہو اور اس کو بندلگ جائے جس سے بیماری بلکہ جان کا اندیشہ ہوجاتا ہے، اس لیے ہلکی مصیبت کو اختیار کرتے ہوئے فرمایا گیا کہ اس وقت تو اس کو اطمینان سے پیشاب کرلینے دو، جب وہ فارغ ہوگیا تو

آپ نے صحابۂ کرام کو فرش مسجد کے پاک کرنے کا طریقہ بتلا دیا اور اعرابی کو بلا کر نرمی سے سمجھا دیا کہ مسجد میں صرف نماز اور ذکر اللہ کی اجازت ہے، اسی مقصد کے لیے مسجدیں تعمیر کی جاتی ہیں اور صحابۂ کرام کو یہ نصیحت فرمادی کی تمہارا کام سختی کرنے کا نہیں ہے، تم تو اس امت میں اس لیے مبعوث کیئے گئے ہو کہ لوگوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرو، اگر از راہ نادانی کوئی شخص غلط کام کر رہا ہو تو اس کو لطف اور مہربانی کے ساتھ صحیح بات بتادی جائے، تاکہ وہ اس نصیحت کو خوش دلی سے قبول کرلے اور آئندہ اس قسم کی بے راہ روی سے بچا رہے۔ واللہ اعلم

معلوم ہوا کہ پیشاب کا معاملہ ہلکا نہیں ہے، بلکہ ایک قوی عارض کے پیش آنے کی بنا پر یہاں اعرابی کو پیشاب سے نہیں روکا گیا، کیونکہ اگر اس کو روکنے کی کوشش کی جاتی تو یا تو مسجد پوری ملوث ہو جاتی، یا اس کو بند لگ جاتا، اور دونوں صورتیں نقصان کی تھیں۔

گویا بخاری نے اس باب میں اس اشکال کو صاف کیا ہے، جو پیشاب سے بچنے کی تاکید کے سلسلے میں وارد ہو رہا تھا، اسی لیے یہ باب پچھلے ابواب کے لیے مکمل کی حیثیت میں ہے۔ واللہ اعلم

[۵۸] بَابُ صَبِّ الْمَاءِ عَلَى الْبَوْلِ فِي الْمَسْجِدِ

(۲۲۰) حَدَّثَنَا اَبُوالْيَمَانِ قَالَ اَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ اَخْبَرَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ اَنَّ اَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَامَ اَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ فَقَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ دَعُوْهُ وَهَرِيْقُوْا عَلَىٰ بَوْلِهِ سَجْلاً مِّنْ مَاءٍ اَوْذَنُوْبًا مِّنْ مَّاءٍ فَاِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوْا مُعَسِّرِيْنَ. (آئندہ: ۶۱۲۸)

(۲۲۱) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَنَا يَحْيىٰ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ح وَحَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ قَالَ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ عَنْ يَحْيىٰ بْنِ سَعِيْدٍ قَالَ سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي طَائِفَةِ الْمَسْجِدِ فَزَجَرَهُ النَّاسُ فَنَهَاهُمُ النَّبِيُّ ﷺ فَلَمَّا قَضَىٰ بَوْلَهُ اَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِذَنُوْبٍ مِّنْ مَّاءٍ فَاُهْرِيْقَ عَلَيْهِ.

ترجمہ باب، مسجد میں کیئے ہوئے پیشاب پر پانی بہانا۔ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، فرمایا کہ ایک اعرابی کھڑا ہوا اور اس نے مسجد ہی میں پیشاب کر دیا، لوگوں نے اس کو روکنا چاہا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اس کو اسی حالت میں چھوڑ دو اور اس کے پیشاب پر پانی کا ڈول (سجل کا لفظ استعمال کیا یا ذنوب کا) بہادو، اس لیے کہ تم آسانی پیدا کرنے کے لیے بھیجے گئے ہو، تنگی پیدا کرنے کے لیے نہیں۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی آیا اور اس نے مسجد کے ایک کنارے میں پیشاب کرنا شروع کر دیا، لوگوں نے اس کو ڈانٹا، لیکن سرکار رسالت مآب ﷺ نے انھیں ڈانٹنے سے روک دیا، جب وہ پیشاب سے فارغ ہو گیا تو نبی اکرم ﷺ نے پانی کا ایک ڈول

منگایا اور وہ ڈول اس کے پیشاب پر بہادیا گیا۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ اگر مسجد میں کوئی شخص پیشاب کر دے تو اس کو پاک کرنے کے لیے صرف پانی کا بہادینا ہی کافی ہوگا، وہی اعرابی کا واقعہ ذکر کیا گیا، پہلے "ترك النبی الخ" ترجمہ رکھا گیا تھا، اب اس عمل پر ترجمہ رکھ رہے ہیں جو اس کے بعد کیا گیا، مقصد یہ ہے کہ پیشاب کی نجاست میں مسجد اور غیر مسجد کا فرق نہیں ہے، جس طرح غیر مسجد کا فرش پیشاب سے ناپاک ہوجاتا ہے، اسی طرح مسجد کا فرش بھی پیشاب سے ناپاک ہوجاتا ہے، اور جس طرح باہر کی زمین پانی بہادینے سے پاک ہوجاتی ہے اسی طرح مسجد کی زمین پر پانی بہادینا طہارت اور پاکی کے لیے کافی ہے، گویا بخاری اس باب میں ایک خیال کی تردید کررہے ہیں، یہ خیال ہوسکتا ہے کہ مسجد عبادت کی جگہ ہے اور عبادت کی بنا پر وہ ایک مخصوص شرف اور کرامت کی حامل ہے، اس لیے پاکی حاصل کرنے میں بھی شاید مسجد کا معاملہ دوسری زمینوں سے کچھ مختلف ہوگا اور شاید وہاں صرف پانی بہادینا کافی نہ ہوگا، بخاری نے حدیث باب سے ثابت کردیا کہ مسجد واقعۃً کرامت اور شرف کی حامل ہے، لیکن ناپاک ہوجانے کی صورت میں پاکی حاصل کرنے کا وہی طریقہ ہے کہ جو دوسری زمینوں کا ہے اور جب مسجد کی زمین اس سے پاک ہوجاتی ہے، تو مسجد کے علاوہ دوسری زمینیں اس طریقہ سے بدرجۂ اولی پاک ہوجائیں گی، مسئلہ بالکل بے غبار ہوگیا اور بخاری نے اس کو اعرابی کے واقعہ سے ثابت کردیا کہ اس نے مسجد کے ایک کنارے پر پیشاب کردیا تھا، لوگوں نے اس کو پکڑنا چاہا، لیکن نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جانے دو اور پیشاب کے اوپر پانی کا ایک بڑا ڈول بہادو، تطہیر کے لیے کافی ہے اور پھر "دعوہ" کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ "انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین" یعنی تم کو خداوندقدوس نے اس لیے نہیں بھیجا کہ تم لوگوں کے ساتھ سخت گیر اور تشدد کا معاملہ کرو، بلکہ تمہیں تو اس لیے بھیجا گیا ہے کہ تم نرمی اور یسر سے پیش آؤ۔ امم سابقہ میں تشدد کے جو طریقے تھے وہ سب اس امت کے لئے سہل کردیئے گئے ہیں، کیونکہ یہ امت کمزور ہے اور ایک ایسی ذات کی امت ہے جس کی شان رحمۃ للعالمین ہونا ہے، اس لیے یسر سے کام لیا گیا ہے اور اسی کا حکم بھی دیا گیا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ کا خیال امام بخاری نے جو ترجمہ رکھا تھا، اس کا مقصد ہم بیان کرچکے ہیں کہ بخاری یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمین کی طہارت کے سلسلے میں جو طریقہ مسجد کے لیے ہے وہی طریقہ غیر مسجد کے لیے ہے، اس میں فرش مسجد اور دوسری زمین میں کوئی تفریق نہیں ہے، لیکن حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ بخاری اس ترجمہ میں احناف پر تعریض کررہے ہیں، کیونکہ امام اعظم فرماتے ہیں کہ جس زمین پر پیشاب کیا جائے اس کی دو حالتیں ہوسکتی ہیں، اگر زمین بودی اور نرم ہے کہ پیشاب اندر اتر جاتا ہے تو جب اس پر پانی بہایا جائے گا تو وہ بھی نیچے تک اتر جائے گا تو ایسی زمین کی طہارت کے لیے صرف پانی کا بہادینا کافی ہے، لیکن اگر زمین سخت ہے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مستوی اور ہموار ہوگی یا متصاعد یعنی ٹیلے کی شکل میں بیچ سے اوپر کو ابھری ہوئی اور ادھر ادھر سے نشیب لیے ہوئے، ان دونوں صورتوں میں صرف پانی بہادینا تطہیر کے لیے کافی نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں صورتوں میں پانی نجاست کے ان اجزاء کو نہیں

نکالنا جن کو زمین نے جذب کرلیا ہے، بلکہ اوپر ہی سے گزر جاتا ہے، اس لیے ہموار زمین کی تطہیر اس طرح ہوگی کہ پہلے اس کو کھودا جائے، پھر پانی بہادیا جائے، نیز ٹیلے نماز مین کو اس طرح پاک کیا جائے گا کہ برابر نشیبی جگہ میں گڑھا کھودا جائے اور اس پر تین بار پانی بہایا جائے، پانی اس گڑھے میں جمع ہوتا رہے گا، بعد میں اس گڈھے کو پاٹ دیا جائے گا۔

نیز امام اعظم قدس سرہ سے یہ بھی روایت ہے کہ سخت ترین زمین اس وقت تک پاک نہیں ہوگی جب تک اس کو اتنا گہرا نہ کھودا جائے جتنی گہرائی تک پیشاب کی نمی پہنچی ہے، غرض احناف رحمہم اللہ کے یہاں نرم اور سخت زمین میں فرق ہے، اور بخاری نے حدیث باب سے زمین کی تطہیر کا ایک ہی طریقہ نقل کیا ہے کہ اس پر پانی بہادیا جائے، اس لیے بخاری کا یہ ترجمہ حافظؒ کے خیال کے مطابق حضرات احناف رحمہم اللہ پر تعریض ہے، بلکہ تردید کے لیے ہے۔

ہم عرض کریں گے کہ اگر واقعۃً بخاری کا یہی مقصد ہے تو اس مقصد کے لیے صرف یہ روایت کافی نہیں، اس لیے کہ فرش مسجد پر پانی کا بہانا اس بات کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ زمین کی تطہیر کا کوئی اور طریقہ نہیں ہے اور اس کی طہارت صرف پانی بہادینے کی صورت میں منحصر ہے، ہوسکتا ہے کہ موجودہ حالت میں چونکہ پیشاب کے اجزاء نمایاں تھے اور عفونت پیدا ہوگئی تھی، اس لیے اس کے ازالہ کی صورت پانی بہانا نکالی گئی اور روایت سے یہ ثابت ہے کہ اعرابی نے پیشاب کنارے پر کیا تھا، اس لئے فوراً پانی بہادیا گیا، تو پانی اجزاء نجسہ کو لے کر باہر نکل گیا، معاملہ دن کا ہے، نماز مسلسل ہوتی رہتی ہے اور ہوسکتا ہے کہ نماز تیار ہو، ایسی صورت میں نہ کھودنے کی گنجائش تھی اور نہ سوکھنے کا انتظار ہی ممکن تھا، اس لیے فوری طور پر پانی بہا کر طہارت حاصل کی گئی۔

اس لیے اس روایت کو لے کر ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ زمین کی طہارت صرف دھونے ہی سے ہوتی ہے، احناف کہتے ہیں اور یہ روایات کی روشنی میں کہتے ہیں کہ زمین کی طہارت جس طرح غسل اور دھونے سے ہوتی ہے، اسی طرح سوکھنے سے بھی ہوتی ہے، کھود کرنا پاک مٹی کو پھینک دینے سے بھی پاکی حاصل ہوجاتی ہے۔ اگر زمین سوکھ جائے اور نجاست کا ظاہری اثر ختم ہوجائے، تو خواہ یہ سوکھنا دھوپ سے ہو یا ہوا سے، زمین پاک ہوجائے گی "**طھارۃ الارض یبسھا**" اور "**ذکاۃ الارض یبسھا**" کے الفاظ روایت میں آئے ہیں، اس کے مرفوع ہونے میں کلام سہی، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے متعدد طرق سے ثابت ہے، پھر کھودنے کا طریقہ بھی زمین کی تطہیر کا ایک طریقہ ہے، اسی روایت اور اسی واقعہ سے متعلق سنن دار قطنی میں منقول ہے: "**جاء اعرابی فبال فی المسجد فامر النبی ﷺ بمکانہ فاحتفر وصب علیہ دلو من ماء**" اعرابی مسجد میں آیا اور اس نے مسجد ہی میں پیشاب کردیا، سرکار رسالت مآب ﷺ نے اس جگہ کو کھودڈالنے کا حکم دیا، چنانچہ اس جگہ کو کھودا گیا اور اس پر پانی بہایا گیا۔

یہ روایت دار قطنی میں دو طرح سے منقول ہے، حافظ کہتے ہیں کہ حدیث باب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نجاست کے زائل کرنے کے لیے پانی کا استعمال کرنا ہی ناگزیر ہے، اس لیے کہ اگر ہوا یا دھوپ سے خشک ہونے پر بھی

پاکی حاصل ہوسکتی تو سرکار کو پانی کا ڈول منگانے اور پھر اس پر پانی بہانے کا حکم دینے کی کیا ضرورت تھی؟ بلکہ آپ تو یہ فرمادیتے کہ چھوڑ و، سوکھنے کے بعد خود ہی پاک ہوجائے گی، لیکن دارقطنی کی اس روایت کے بارے میں وہ کیا کہیں گے؟ حنفیہ کا اصول ہے کہ اگر ایک مسئلہ میں مختلف روایتیں منقول ہوں، تو ان سب کو وہ حتے الامکان جمع کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور جمع کرنے کی کوئی صورت نہ نکلتی ہو تو ترجیح کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

چنانچہ یہاں انھوں نے حفر اور صب الماء کی دونوں روایتوں کو اپنی اپنی جگہ قابل عمل سمجھا ہے، نرم زمین تو پانی بہادینے سے پاک ہوجائے گی، لیکن سخت زمین کو کھودنا پڑے گا، مانا کہ حفر (کھودنے) کی روایت بخاری کی شرط پر پوری نہیں اترتی، لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو بخاری کی شرط پر نہ اترے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی نا قابل استدلال ہو، بخاری بہت بعد کے ہیں، ان کے یہاں بعض بعض روایات میں آٹھ واسطے ہیں اور امام ان سے بہت پہلے ہیں۔

اس لیے ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ روایت باب میں پانی بہادینے کے حکم سے یہ بات کہاں سے نکل آئی کہ پاکی حاصل کرنے کا طریقہ صرف پانی بہانے میں منحصر ہے، اگر زمین سوکھ جاتی تو پاک نہ ہوتی، ان دونوں میں کوئی تلازم نہیں ہے، اس صورت میں بھی ممکن ہے کہ پاکی حاصل ہوجاتی، لیکن نماز کی جلدی کی وجہ سے یہ عمل کرایا گیا، یا اس لیے کرایا گیا کہ ناپاکی کو باقی رکھنا شریعت کے مقصد کے خلاف ہے، خواہ وہ ناپاکی کپڑے پر ہو یا بدن پر اور خصوصاً مسجد میں کچھ بھی انتظار کرنا، مسجد میں نجاست کو باقی رکھنے کے مرادف ہے، جو ظاہر ہے کہ درست نہیں۔

اس لیے جہاں تک اعرابی کی حرکت کا معاملہ تھا وہ اس کی نادانی تھی، لیکن اس کے فوراً بعد ایسا طریقہ اختیار کیا گیا جس سے پہلی فرصت میں مسجد پاک ہوجائے، رہا حفر کا معاملہ تو عرض کیا جاچکا ہے کہ وہ بھی اسی واقعہ سے متعلق مذکور ہے، پھر یہ عذر کرنا کہ وہ روایت قابل استدلال نہیں، اس لیے درست نہیں ہے کہ روایت کمزور سہی، لیکن دوسرے دو مرسل طریقوں سے اس کی تائید ہورہی ہے، جس کی بنا پر حفر کی صورت سے یکسر انکار کی گنجائش نہیں۔

حاصل یہ ہے کہ اول تو بخاری کا مقصد احناف پر تعریض نہیں ہے، بلکہ وہ تو یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ پیشاب سے زمین ناپاک ہوجائے تو وہ دھونے سے پاک ہوجاتی ہے، خواہ وہ مسجد کا معاملہ ہو یا کسی اور دوسری زمین کا، اس میں یہ نہیں ہے کہ تطہیر کا طریقہ صرف پانی بہانا ہے اور اگر حافظ کے اصرار پر یہ مان لیا جائے کہ بخاری تعریض ہی کررہے ہے تو تنہا اس روایت سے کام نہیں چلتا، جب تک کہ ایسی دلیل نہ پیش کردی جائے جس میں زمین کی طہارت کے لیے صرف پانی بہانے ہی کی صورت کو بہ طریق حصر بیان کیا گیا ہو۔　　　واللہ اعلم

[۵۹] بَابُ بَوْلِ الصِّبْيَانِ

(۲۲۲) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ

عَائِشَةَ اُمِّ الْمُوْمِنِیْنَ اَنَّهَا قَالَتْ اُتِیَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ بِصَبِیٍّ فَبَالَ عَلٰی ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَاءٍ فَاَتْبَعَهٗ اِیَّاهُ. (آئندہ: ۵۴۶۸، ۶۰۰۲، ۶۳۵۵)

(۲۲۳) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَیْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ اُمِّ قَیْسٍ بِنْتِ مِحْصَنٍ اَنَّهَا اَتَتْ بِابْنٍ لَهَا صَغِیْرٍ لَمْ یَاْكُلِ الطَّعَامَ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَاَجْلَسَهٗ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ حِجْرِهٖ فَبَالَ عَلٰی ثَوْبِهٖ فَدَعَا بِمَاءٍ فَنَضَحَهٗ وَلَمْ یَغْسِلْهُ. (آئندہ: ۵۶۹۳)

ترجمہ باب، بچوں کے پیشاب کا حکم، ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے پاس ایک بچہ لایا گیا، اس نے آپ کے کپڑوں پر پیشاب کردیا، آپ نے پانی منگایا اور اسے کپڑوں پر دھار دیا، ام قیس بنت محصن سے روایت ہے کہ وہ اپنے ایک چھوٹے بچے کو جو کھانا نہیں کھاتا تھا رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں لائیں، رسول اکرم ﷺ نے اس کو اپنی گود میں بٹھایا، اس نے آپ کے کپڑوں پر پیشاب کردیا، آپ نے پانی منگایا اور اسے دھار دیا، دھونے کی طرح نہیں دھویا۔

مقصد ترجمہ بچوں کے پیشاب کا کیا حکم ہے، ناپاک ہے یا پاک؟ اور اگر ناپاک ہے تو اس کی تطہیر کا کیا طریقہ ہے؟ بخاری اس سلسلے میں جمہور کے ساتھ ہیں، تقریباً تمام ہی ائمہ فقہاء کا اتفاق ہے کہ پیشاب بچے کا ہو یا بچی کا، دونوں ہی ناپاک ہیں، البتہ بچے کے پیشاب میں اس کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے بچی کے پیشاب کے مقابلہ پر طریق تطہیر میں تخفیف رکھی گئی ہے، بچی اگر پیشاب کردے تو غسل کی ضرورت ہوگی یعنی مل مل کر دھویا جائے گا، لیکن بچے کے پیشاب میں اگر وہ غذا نہ کھاتا ہو تو یہ گنجائش ہے کہ اس کو دھار دینا ہی کافی ہے، ملنے کی ضرورت نہیں، یہ شریعت نے پاک کرنے کے طریقے میں تخفیف رکھی ہے، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ لڑکے کا پیشاب ناپاک نہیں، بلکہ ناپاک ضرور ہے، مگر پاکی کے طریقہ میں تخفیف ہے، یہ ہے امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمہ کا مقصد اور ائمہ کے مذاہب کا نچوڑ۔

شوافع کا ایک قول لیکن شوافع کے مذہب میں جو قول نقل کئے گئے ہیں ان اقوال میں بعض قول ایسے بھی ہیں جن کی بنا پر یہ شبہ قوی ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لڑکے کا پیشاب پاک ہے، چنانچہ اسی بنا پر بعض موالک نے شوافع کے متعلق یہی ظاہر کیا ہے کہ ان کے نزدیک لڑکے کا پیشاب پاک ہے، ابن بطالؒ اور پھر قاضی عیاضؒ نے امام شافعیؒ کی طرف یہی قول منسوب کیا ہے، نووی اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، ہیں کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مسلک نہیں ہے اور ابن بطال اور قاضی عیاض نے امام شافعی کی طرف اس قول کی نسبت میں غلطی کی ہے، خطابیؒ کہتے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک نضح (چھڑکنا) لڑکے کے پیشاب میں کافی سمجھا گیا ہے، ان کے نزدیک لڑکے کا پیشاب پاک نہیں ہے بلکہ

ناپاک ہی ہے، البتہ صرف یہ ہے کہ طریقہ تطہیر میں تخفیف ہے، نووی کہتے ہیں کہ اس باب میں ہمارے یہاں تین قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ لڑکے کے پیشاب میں پانی چھڑک دینا کافی ہے، لیکن لڑکی کے پیشاب کو دوسری نجاستوں کی طرح دھویا جائے گا، یہ قول صحیح اور مختار ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کے پیشاب میں پانی چھڑک دینا کافی ہے، تیسرے یہ کہ چھڑکنا کسی میں بھی کافی نہیں، صاحب ''تتمہ'' نے آخر کے ان دونوں قولوں کو نقل کیا ہے، لیکن پہلا قول مشہور ہے۔

اس کے بعد جب نووی آگے قدم بڑھاتے ہیں اور نضح کے معنی بتلاتے ہیں تو بول صبی کی طہارت کا شبہ ہونے لگتا ہے، نووی نے نضح کے کافی ہونے کے دو مطلب بتلائے ہیں، پہلا قول ابو محمد جوینی اور علامہ بغوی کی طرف منسوب ہے کہ پیشاب سے آلودہ کپڑے پر پانی اس قدر ڈالا جائے کہ وہ بالکل تر ہو جائے، البتہ اس کو نچوڑنے کی ضرورت نہیں، گویا اس صورت میں پانی کے دو چار قطرے گرنے ضروری ہیں، دوسرا مطلب امام الحرمین اور محققین کی طرف منسوب ہے اور اسی کو صحیح اور مختار قرار دیتے ہیں کہ کپڑے پر صرف اتنا پانی چھڑک دیا جائے کہ پانی کے اجزاء زیادہ ہو جائیں، تقاطر کی شرط نہیں، اب انصاف کی بات یہ ہے کہ اس دوسرے قول کی روشنی میں اگر کوئی شوافع کو یہ الزام دے کہ وہ لڑکے کے پیشاب کی طہارت کے قائل ہیں، تو وہ اس الزام دہی میں معذور ہے، کیونکہ کپڑے پر پیشاب لگا ہوا ہے اور اس کے ازالے کی یہ صورت بتلائی جا رہی ہے کہ پانی کو پیشاب کے اجزاء پر غالب کر دیا جائے، اس صورت میں صرف یہ ہوگا کہ پیشاب کے اجزاء منتشر ہو جائیں گے یہ تو کوئی طریقہ تطہیر کا نہیں ہے۔

ہم سمجھتے ہیں کہ حضرات شوافع کی طرف بول صبی کے سلسلے میں جو طہارت کی نسبت ہے، اس کا مبنی ان کا یہی مسلک ہے کہ وہ لڑکے کے پیشاب کی طہارت میں نضح کو کافی سمجھتے ہیں اور نضح کا مفہوم یہ بتلاتے ہیں کہ پانی اتنا ڈال دیا جائے کہ وہ مقدار میں پیشاب سے زیادہ ہو، تقاطر ضروری نہیں، اب اس کا اور دوسرا کیا مطلب ہو سکتا ہے؟

البتہ علامہ ابن قیم نے ایک اور بات بیان کی ہے کہ پانی محیل (بدلنے والا) ہے، جب نجاست پر پڑے گا تو اس کو طہارت کی طرف منقلب کر دے گا، اس لیے لڑکے کے پیشاب میں نضح کو بھی کافی قرار دیا گیا ہے، گویا یہ بھی نمک کی کان ہے، جس میں گدھے بھی نمک ہو جاتے ہیں، ہماری سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آئی اور نہ ہم شوافع کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں۔

لڑکے کے پیشاب میں تخفیف کیوجہ

فقہاء ثلثہ اور حضرات شوافع کا تحقیقی مسلک یہ ہے کہ پیشاب لڑکے کا بھی ناپاک ہے اور لڑکی کا بھی، ہاں طریقہ تطہیر میں فرق ہے اور وہ یہ کہ لڑکے کے پیشاب میں لڑکی کی بہ نسبت طریقہ تطہیر میں تخفیف رکھی گئی ہے، اس کی وجہ شارحین بخاری یہ بیان کرتے ہیں کہ چوں کہ لڑکے سے تعلق خاطر زائد ہوتا ہے اور اس کو گود میں زیادہ لیا جاتا ہے، جب گود میں زیادہ لیا جائے گا تو ابتلاء بھی اس کے پیشاب سے زیادہ ہوگا اور جب کسی معاملہ میں ابتلاء زیادہ ہو تو شریعت اس میں تخفیف کر دیتی ہے،

لڑکی کا معاملہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے تعلق خاطر ایسا نہیں ہوتا۔

حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینی کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں باتیں تو بہت بیان کی گئی ہیں، مگر مذکورہ بات زیادہ قوی ہے، لیکن ہم اس کی قوت کو سمجھنے سے قاصر ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ بسا اوقات لڑکی سے تعلق خاطر زیادہ ہوتا ہے، پھر ماں کا معاملہ تو دونوں کے ساتھ یکساں ہے، بلکہ ماں کو تو لڑکی ہی سے تعلق زیادہ رہتا ہے" الجنس یمیل الی الجنس کماقیل" اور اس مسئلہ میں اگر محتاج رعایت ہے تو وہ ماں ہی ہے، کیونکہ اصل ابتلاء تو اسی کو پیش آتا ہے۔

اس لیے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ تخفیف کی اصل وجہ ابتلاء نہیں ہے، بلکہ لڑکے اور لڑکی کے مزاج کا اختلاف ان دونوں کے پیشاب میں فرق کرنے کی اصل وجہ ہے، لڑکے کے مزاج میں حرارت غالب ہوتی ہے اور غلبۂ حرارت کی بناء پر اس کا مزاج لطیف ہوتا ہے، کیونکہ حرارت کی تاثیر لطافت پیدا کرتا ہے، اس لیے لڑکے کے پیشاب میں بھی لطافت ہوگی، صرف پانی کے دھار دینے سے اس کے اجزاء کپڑے سے نکل جائیں گے، برخلاف لڑکی کے کہ اس کے مزاج میں برودت غالب ہوتی ہے اور برودت کا اثر کثافت ہے، اس لیے اس کے مزاج کے مطابق لڑکی کے پیشاب میں کثافت، لزوجت اور غلظت ہوگی، صرف پانی کے دھارنے سے ازالہ نہ ہو سکے گا، بلکہ پانی کے ساتھ اس کا ملنا بھی ضروری ہوگا، اسی مزاج کو سامنے رکھ کر شریعت نے دونوں کے احکام میں فرق کر دیا کہ لڑکی کے پیشاب میں جس احتیاط اور مبالغہ کی ضرورت ہے، لڑکے کے پیشاب میں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

احادیث باب

پہلی حدیث میں آیا کہ ایک لڑکا آپ کی خدمت میں حاضر کیا گیا، اس نے پیشاب کر دیا، عرض کیا گیا کہ کپڑا اتار دیجئے تاکہ دھو دیا جائے، آپ نے فرمایا کہ ضرورت نہیں، پانی منگایا اور دھار دیا، معلوم ہوا کہ پیشاب نجس تو ضرور ہے، مگر طریق تطہیر میں تخفیف کی گنجائش ہے، دوسری روایت میں آیا کہ ام قیس اپنے لڑکے کو جو کھانا کھانے کے لائق نہ تھا رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں لائیں، آپ نے گود میں لیا، تو اس نے پیشاب کر دیا، آپ نے پانی منگایا اور تھوڑا تھوڑا کر کے پیشاب پر ڈالا تا اینکہ پیشاب کپڑے سے نکل جائے۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت شیخ الہند قدس اللہ سرہ ارشاد فرماتے ہیں کہ بخاری نے ترجمہ میں تو اپنا رجحان ظاہر نہیں کیا، لیکن ترجمہ کے ذیل میں دو حدیثیں پیش کی ہیں پہلی حدیث میں تو اس کی تصریح ہے کہ آپ نے اس کو دھویا جیسا کہ " اتبعه اياه " کے الفاظ سے ظاہر ہے، لیکن دوسری حدیث "نضحه بالماء" سے دھونے کا صریح ثبوت نہیں ملتا، اس کا مقصد یہ ہے کہ بخاری لڑکے کے پیشاب کے بارے میں جمہور کی طرح نجاست اور طریق تطہیر میں تخفیف کے قائل ہیں اور ان حدیثوں کو اس باب کے تحت لا کر انھوں نے اسی رجحان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

الفاظ حدیث کا اختلاف لڑکے کے پیشاب کے دھونے کے سلسلے میں امام بخاری نے دو روایتیں پیش کی ہیں، ایک میں ''اتبعه ایاه'' کے الفاظ ہیں اور دوسرے میں ''نضحه'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، دراصل اس سلسلے کی روایت میں تعبیرات کا بڑا تنوع ہے، مختلف الفاظ استعمال کیے گئے ہیں کہیں ''نضح'' اور ''رش'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور کسی جگہ '' اتباع'' کا لفظ ہے، کہیں ''صب'' کی تعبیر اختیار کی گئی ہے، کہیں ''لم یغسله غسلاً'' کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، ان پانچ تعبیرات میں سے تین تعبیریں صراحت کے ساتھ ہمارے مسلک کو ثابت کرتی ہیں۔

''صب'' کے معنی بہانے کے ہیں ''اتباع الماء'' کے معنی پانی دھارنے کے ہیں اور ''لم یغسله غسلاً'' کا ترجمہ یہ ہے کہ دھویا تو ضرور، لیکن اس طرح نہیں دھویا جس طرح دوسری نجاستیں مبالغے کے ساتھ دھوئی جاتی ہیں، اب دو الفاظ رہ جاتے ہیں ایک ''نضح'' اور دوسرے ''رش''، نضح کا لفظ مشترک ہے، اس کے معنی پانی چھڑکنے کے بھی ہیں اور دھونے کے بھی، دم حیض کو دھونے کے سلسلے میں یہی لفظ استعمال کیا گیا ہے، بخاری شریف میں عنقریب ہی حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے روایت آئے گی: ''تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تُصلّي فيه'' یہاں بالاتفاق نضح سے دھونا ہی مراد ہے، اسی طرح اور بھی بعض مقامات پر یہ لفظ دھونے کے معنی میں استعمال ہوا ہے اور دراصل اس کے معنی ہیں پانی کا تھوڑا تھوڑا ڈالنا، اس لیے یہ ان حضرات کے لیے نص نہیں ہوسکتا جو بول صبی کو کسی درجہ میں طاہر مانتے ہوں، اب صرف ''رش'' کا لفظ رہ جاتا ہے، رش کے معنی بے شک چھڑکنے کے ہیں، لیکن یہ لفظ بھی دھونے کے معنی میں آیا ہے، سرکار رسالت مآب ﷺ کے وضو کی حکایت کرتے ہوئے آتا ہے: ''فرش علی رجله الیُمنی حتی غسلها'' دم حیض کو دھونے کے سلسلے میں ترمذی کی روایت ہے ''حتیه ثم اقرصیه ثم رشیه ثم صلي فيه'' یہاں صریحی طور پر دھونا مراد ہے، اس لیے ان تعبیرات میں سے کوئی تعبیر بھی اس کی گنجائش نہیں رکھتی، جس سے دھونے میں تقاطر اور دھارنے کی ضرورت نہ محسوس کی جائے، ہاں ایک لفظ ہے ''لم یغسله'' جس کے معنی ہیں کہ دھویا نہیں، اس لیے نضح اور رش کے معنی بھی یہ ہوئے کہ دھویا نہیں، لیکن ہم عرض کریں گے کہ ابوداؤد میں ''لم یغسلهُ غَسْلاً'' آیا ہے غسلاً مفعول مطلق ہے جو تاکید کے لیے آتا ہے، اس لیے اب ''لم یغسله غسلاً'' میں اصل فعل یعنی غسل کی نفی نہیں ہوگی، بلکہ صرف تاکید کی نفی ہوگی اور مفہوم یہ ہوگا کہ اس طرح سے نہیں دھویا، جس طرح دوسری نجاستوں کو مبالغے کے ساتھ دھویا جاتا ہے۔ واللہ اعلم

[۶۰] بَابُ الْبَوْلِ قَائِماً وَقَاعِداً

(۲۲۴) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ اَتَی النَّبِیُّ ﷺ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِماً ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَجِئْتُهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ. (آئندہ: ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۴۷۱)

ترجمہ باب، کھڑے ہوکر اور بیٹھ کر پیشاب کرنا، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لائے اور کھڑے ہوکر آپ نے پیشاب کیا، پھر آپ نے پانی منگایا، چنانچہ میں پانی

لے کر حاضر ہوا اور آپ نے وضو فرمایا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ ضرورت کے وقت کھڑے ہو کر پیشاب کرنا بھی جائز ہے، بیٹھ کر پیشاب کرنے کے سلسلے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں، اس لیے بخاری نے گو اس چیز کو ترجمہ کا جز بنایا ہے، لیکن ذیل میں کسی ثبوت کی ضرورت نہیں سمجھی، صرف اتنا مقصد ہے کہ اصل جواز میں کھڑے ہو کر پیشاب کریں یا بیٹھ کر دونوں برابر ہیں، اس لیے بخاری نے ترجمہ میں "قائما وقاعداً" دونوں چیزیں بیان کیں، لیکن ثبوت میں ایک مخصوص حدیث بیان کی ہے، کیونکہ بیٹھ کر پیشاب کرنے کے ثبوت کے لیے تو آپ کا دائمی عمل ہی کافی ہے، البتہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کا معاملہ محتاج ثبوت تھا، اس لیے بخاری نے حدیث پیش کر دی، محتاج ثبوت اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: "من حدثك ان رسول الله ﷺ بال قائماً فلا تصدقه، انا رأيته يبول قاعداً"، جو شخص تم سے رسول اللہ ﷺ کے بارے میں یہ بیان کرے کہ آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا تو اس کی تصدیق مت کرو، میں نے آپ کو بیٹھ کر ہی پیشاب کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

دوسرے یہ کہ عرب میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنا غیر مسلموں کا شعار تھا، وہ بیٹھ کر پیشاب کرنا عورتوں کا کام سمجھتے تھے، عبدالرحمان بن حسنہ سے ابن ماجہ میں روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ڈھال کی آڑ میں بیٹھ کر پیشاب کر رہے تھے، کسی یہودی نے طنز کرتے ہوئے آپ کی شان میں (معاذ اللہ) یہ گستاخانہ کلمات استعمال کئے "انظروا اليه يبول كما تبول المرأة" دیکھنا آپ عورتوں کی طرح بیٹھ کر پیشاب کر رہے ہیں، یہ تشبیہ عام عادت عرب کے اعتبار سے بھی ہوسکتی ہے کہ ان کے یہاں عورتیں بیٹھ کر پیشاب کرتی تھیں اور مرد کھڑے ہو کر، مرد بیٹھ کر پیشاب کرنا مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے، بلکہ کئی کئی آدمی کھڑے ہو کر قوت کمر کا امتحان دیتے تھے، اسی لیے یہودی نے طنز کیا، دوسرے یہ تشبیہ تستر کے اعتبار سے بھی ہوسکتی ہے کہ آپ تو اس طرح چھپ کر پیشاب کر رہے ہیں جیسے عورتیں کرتی ہیں۔

کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی وجہ حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک کوڑی پر تشریف لے گئے اور وہاں کھڑے کھڑے پیشاب فرمایا، پھر آپ نے پانی منگایا اور وضو کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اجازت ہے، بیٹھ کر ہی پیشاب کرنا لازم نہیں ہے، گویا بیان جواز کے لیے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام جس طرح باب تشریع میں لوگوں کو مطلوب ومرغوب چیزوں کی تعلیم دینے تشریف لائے تھے، اسی طرح حد جواز کے درجہ کی چیزوں کا اظہار بھی آپ نے فرمایا ہے، کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی اصل بے تکلف وجہ یہی ہے، ورنہ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی وجہیں بیان کی گئی ہیں۔

مثلاً بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس کوڑی پر بیٹھنے کی کوئی جگہ نہ تھی اور کوڑی چونکہ مخروطی شکل کی ہوتی ہے، اس لیے پیشاب کے لوٹ آنے کا اندیشہ تھا، اس لیے کھڑے ہو کر آپ نے پیشاب سے فراغت حاصل کی، یا خلاف معمول

آپ کا یہ عمل اس لیے تھا کہ آپ آبادی سے قریب تھے اور بیٹھ کر پیشاب کرنے میں یہ قباحت تھی کہ بیٹھ کر اسفل سے جو ریاح خارج ہوتے ہیں، ان میں آواز ہوتی ہے اور مکروہ آواز ہوتی ہے اور کھڑے ہو کر آواز پیدا نہیں ہوتی، گویا آبادی کے قریب پیشاب کرنے میں تقاضائے احتیاط یہی تھا۔

حضرت عمرؓ کا مقولہ ہے "البول قائماً احصن للدبر" یعنی کھڑے ہو کر پیشاب کرنا دبر کے لیے وجہ حفاظت ہے، کیونکہ اس میں آواز نہیں ہوتی جو باعث حیا اور دوسروں کی نظر میں ناگوار کام ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ سے اس سلسلے میں یہ منقول ہے کہ عرب کے نزدیک کھڑے ہو کر پیشاب کرنا کمر کا علاج تھا، کیونکہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے سے اوعیۂ بول کا پوری طرح سے استفراغ ہو جاتا ہے؛ اس لیے ہو سکتا ہے کہ آپ کو بھی یہی شکایت ہو اور آپ نے یہ طور علاج ایسا عمل فرمایا ہو، بیہقیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ کے گھٹنے کے نیچے اندرونی حصہ میں درد تھا جس کی وجہ سے آپ بیٹھنے سے معذور تھے اس لیے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا اور بھی بعض وجہیں بیان کی جاتی ہیں، مگر سب سے بہتر اور بے تکلف بات یہی ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لیے ایسا کیا۔

حضرت شیخ الہندؒ نے اس سلسلے میں ایک دوسرے معنی بیان کیے ہیں، جن کو حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ نے ابن ماجہ کے حاشیہ پر نقل فرمایا ہے، گو میں نے حضرت شیخ الہندؒ کی زبان سے یہ معنی نہیں سنے ہیں، فرماتے ہیں کہ: "البول قائماً" سرعت فراغ سے کنایہ ہے کہ جلدی گئے اور جلدی ہی تشریف لے آئے، معنی بالکل صحیح ہیں اور لطیفہ کے درجہ میں اچھے ہیں، حضرت شاہ صاحب نے بھی ان کی تعریف میں بہت پرزور کلمات استعمال فرمائے ہیں۔ واللہ اعلم

[۶۱] بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ صَاحِبِهٖ وَالتَّسَتُّرِ بِالْحَائِطِ

(۲۲۵) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِیْ شَیْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِیْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ رَاَیْتُنِیْ اَنَا وَالنَّبِیَّ ﷺ نَتَمَاشٰی فَاَتٰی سُبَاطَةَ قَوْمٍ خَلْفَ حَائِطٍ فَقَامَ کَمَا یَقُوْمُ اَحَدُکُمْ فَبَالَ فَانْتَبَذْتُ مِنْهُ فَاَشَارَ اِلَیَّ فَجِئْتُهٗ فَقُمْتُ عِنْدَ عَقِبِهٖ حَتّٰی فَرَغَ. (گذشتہ: ۲۲۴)

ترجمہ باب، اپنے ساتھی کے قریب اور دیوار کی آڑ میں پیشاب کرنا۔ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ میں اپنے آپ کو اور رسول اکرم ﷺ کو دیکھ رہا ہوں کہ ہم چل رہے ہیں، چنانچہ آپ کسی قوم کی کوڑی پر دیوار کے پیچھے پہنچے اور اس طرح کھڑے ہوئے جس طرح تم میں سے کوئی شخص کھڑا ہوتا ہے، پھر پیشاب کیا، میں آپ کے قریب سے ہٹ گیا، آپ نے اشارے سے مجھے بلایا، میں حاضر ہوا اور آپ کے پیچھے کھڑا ہو گیا، حتی کہ آپ پیشاب سے فارغ ہو گئے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ روایات میں جو یہ وارد ہوا ہے کہ نبی اکرم ﷺ قضائے حاجت کے لیے دور تشریف لے جایا کرتے تھے، اس کا تعلق براز سے ہے، کیونکہ اس میں دو طرفہ ستر کی ضرورت ہوتی ہے،

پیشاب میں چونکہ ایک جانب آڑ کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے صرف پیشاب کی ضرورت ہو تو اس درجہ اہتمام ضروری نہیں، وہ لوگوں کی موجودگی میں بلکہ کسی کو برابر میں پردے کی غرض سے کھڑا کرنے کے بعد بھی کیا جاسکتا ہے۔

اس مقصد کے اثبات کے لیے بخاری نے حضرت حذیفہ کی روایت پیش کی ہے، حضرت حذیفہؓ فرماتے ہیں کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ میں آپ کے ساتھ چل رہا ہوں، آپ ایک کوڑی پر تشریف لے گئے جو کسی دیوار کے پیچھے تھی، کہتے ہیں آپ اسی طرح کھڑے ہوئے جس طرح تم کھڑے ہوتے ہو، یعنی جس طرح تمہاری عادت ہے، اس روایت کے انہیں الفاظ کے پیش نظر میں نے عرض کیا تھا کہ حضرت شیخ الہندؒ کے بیان فرمودہ وہ معنی لطیفہ کے درجہ کے ہیں، جب پیغمبر علیہ السلام نے پیشاب کا ارادہ کیا، تو حضرت حذیفہ ہٹنے لگے مگر آپ نے اشارے سے بلایا، یہ پیچھے کھڑے ہوگئے اور آپ نے پیشاب سے فراغت حاصل کی، ترجمہ ثابت ہوگیا۔　　　واللہ اعلم

[۶۲] بَابُ الْبَوْلِ عِنْدَ سُبَاطَةِ قَوْمٍ

(۲۲۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِیْ وَائِلٍ قَالَ كَانَ اَبُوْمُوْسٰى الْاَشْعَرِيُّ يُشَدِّدُ فِي الْبَوْلِ وَيَقُوْلُ اِنَّ بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ كَانَ اِذَااَصَابَ ثَوْبَ اَحَدِهِمْ قَرَضَهُ فَقَالَ حُذَيْفَةُ لَيْتَهُ اَمْسَكَ، اَتٰى رَسُوْلُ اللهِ ﷺ سُبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ قَائِماً.

(گذشتہ: ۲۲۴)

ترجمہ باب، کسی قوم کی کوڑی پر پیشاب کرنا۔ ابووائل سے روایت ہے کہ حضرت ابوموسی الاشعری پیشاب کے معاملہ میں بہت تشدد سے کام لیتے تھے اور کہتے تھے کہ بنی اسرائیل میں اگر کسی کے کپڑے کو پیشاب لگ جاتا تھا تو اس کو کاٹ دیتا تھا، حضرت حذیفہ نے فرمایا، کاش وہ اس کو بیان نہ کرتے، رسول اکرم ﷺ کسی قوم کی کوڑی پر تشریف لے گئے اور آپ نے کھڑے ہوکر پیشاب سے فراغت حاصل کی۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ کسی کوڑی پر پیشاب کرنے کے لیے کوڑی کے مالک کی اجازت ضروری ہے یا نہیں؟ بہ ظاہر تو یہ دوسرے کی ملکیت میں تصرف ہے جس کی اجازت نہ ہونی چاہئے، بلکہ پہلے مالک سے دریافت کرنا چاہئے، لیکن بخاری کہتے ہیں کہ چونکہ کوڑی ہوتی ہی ہے، گندگی جمع کرنے کے لیے اور تمام ہی جگہوں کے کوڑے کرکٹ وہاں جمع کردیئے جاتے ہیں، اس لیے پیشاب کرنا اس قسم کا تصرف نہیں ہے، جس سے مالک کو ناگواری ہوگی، چنانچہ یہاں بھی یہی صورت ہوئی کہ آپ کسی شغل میں مشغول ہوگئے، پیشاب کی ضرورت ہوئی تو فوراً اٹھے اور دور جانے کے بجائے قریب ہی ایک کوڑی پر مالک سے اجازت حاصل کئے بغیر پیشاب کیا، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حضرت شیخ الہندؒ کا رجحان مقصد ترجمہ کے سلسلہ میں اسی طرف ہے۔

یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ بخاری اس باب میں کوڑی یا گندگی کی جگہوں پر پیشاب کرنے کا طریقہ بتلانا چاہتے ہوں کہ ایسے مقامات پر کھڑے ہوکر پیشاب کرنا چاہئے، بیٹھ کر پیشاب کرنے میں کپڑوں اور بدن کی آلودگی کا اندیشہ ہے، نیز یہ بھی احتمال ہے کہ بخاری کوڑی پر پیشاب کرنے کا جواز بتلانا چاہتے ہوں، کیونکہ کوڑی یا گندگی کے مقامات پر پیشاب ''یرتدلبولہ منزلاً'' کے منافی ہے، لیکن بخاری نے بتلایا کہ اگر پیشاب کرنے والا احتیاط سے کام لے اور کپڑوں اور بدن کی حفاظت کا پورا خیال کرے، تو کوڑی پر بھی پیشاب کرسکتا ہے اور احتیاط کی بنا پر خلاف عادت کھڑے ہوکر پیشاب کیا۔

حدیث باب روایت میں آیا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری پیشاب کے معاملہ میں بہت زیادہ متشدد تھے، قارورہ ساتھ رکھتے تھے، اس اندیشہ سے کہ اگر کہیں زمین پر پیشاب کیا تو بہت ممکن ہے کہ کپڑے یا بدن پر چھینٹ پڑ جائے، اس لیے وہ قارورہ ہی میں پیشاب کرتے تھے، ابن منذر نے اس کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ حضرت موسیٰ اشعری نے کسی شخص کو کھڑے ہوکر پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کھڑے ہوکر نہیں، بلکہ تمہیں بیٹھ کر پیشاب کرنا چاہئے تھا، بنی اسرائیل کا عمل تو اس سلسلے میں یہ تھا کہ اگر کسی شخص کے کپڑوں کو نجاست لگ جاتی تو وہ اس کو کاٹ ڈالتے تھے، گو ہمارے یہاں اس قدر تشدد نہیں ہے، لیکن احتیاط بہر حال ہمیں بھی پوری کرنی چاہئے۔

حضرت حذیفہ نے فرمایا، کیا اچھا ہوتا کہ وہ اس قسم کی بات نہ کہتے، یعنی اگر اس تشدد کی گنجائش ہوتی تو رسول اکرم ﷺ کوڑی پر کھڑے ہوکر پیشاب نہ فرماتے، کیونکہ ایک تو وہ خود کوڑی ہے، دوسرے یہ کہ کھڑے ہوکر پیشاب کرنے میں رشاشات کا بھی احتمال ہے، لیکن آپ نے ان احتمالات کی پرواہ نہیں کی، معلوم ہوا کہ دوراز کار احتمالات کا شریعت میں کوئی مقام نہیں ہے۔

[۶۳] بَابُ غَسْلِ الدَّمِ

(۲۲۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ حَدَّثَنِيْ يَحْيٰى عَنْ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَتْنِيْ فَاطِمَةُ عَنْ اَسْمَاءَ قَالَتْ جَاءَتِ امْرَأَةٌ اِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ اَرَأَيْتَ اِحْدَانَا تَحِيْضُ فِي الثَّوْبِ كَيْفَ تَصْنَعُ؟ قَالَ تَحُتُّهُ ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَآءِ وَتَنْضَحُه بِالْمَاءِ وَتُصَلِّيْ فِيْهِ. (آئندہ: ۳۰۷)

ترجمہ باب، خون کے دھونے کا بیان۔ حضرت اسماء سے روایت ہے کہ ایک عورت نبی اکرم ﷺ کے پاس آئی اور اس نے پوچھا آپ کیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی عورت کو حیض آئے اور وہ کپڑے کو لگ جائے تو وہ کیا عمل کرے؟ آپ نے فرمایا کہ اس کو کھرچ دے، پھر پانی میں بھگو کر اس کو ملے اور دھو ڈالے، پھر اسی کپڑے میں نماز ادا کرلے۔

مقصد ترجمہ اور تشریح مقصد یہ ہے کہ خون ناپاک ہے، خواہ وہ حیض کا خون ہو یا کسی اور مقام کا اور اس کی ناپاکی کے ازالہ کی صورت صرف یہ ہے کہ آلودہ کپڑے یا بدن کو دھویا جائے، جیسا کہ ابھی پیشاب کے سلسلے میں بیان ہو چکا ہے، اس سے پاکی حاصل کرنے کا طریقہ دھونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

ایک عورت نے سرکار رسالت مآب علیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ اگر کسی عورت کو حیض آیا اور اس کی وجہ سے کپڑا آلودہ ہو گیا تو وہ کیا عمل کرے؟ یعنی کیا ایسی صورت میں پورا کپڑا دھونا ہوگا یا صرف اتنے ہی حصے کا دھونا ضروری ہوگا جس سے آلودگی کا تعلق ہے؟ آپ نے فرمایا ''تحتہ'' یعنی پہلے تو اس کو کھرچ دو کیونکہ خون میں انجماد آجاتا ہے، پھر تھوڑا پانی ڈال کر اس کو چٹکیوں سے خوب ملو تاکہ اس کا جو اثر کپڑے کے تاروں میں پیوست ہو گیا ہے وہ باہر آجائے اور کپڑے کا اندرونی و بیرونی حصہ ایک ہو جائے، پھر اس کے بعد اسے دھو ڈالو، اس عمل سے کپڑا پاک ہو جائے گا، حیض کے خون کو دھونے کے سلسلے میں یہ مبالغہ کی تعلیم اس لیے دی گئی کہ یہ حالت عورت کے لیے باعث نفرت ہوتی ہے اور طہر کے بعد بھی اس کا تصور نفرت کے جذبات پیدا کر سکتا ہے، اس لیے مبالغہ کے ساتھ خوب خوب دھونے کی تعلیم دی گئی، یہاں ''نضح'' کا ترجمہ بالاتفاق دھونے کا کیا گیا ہے۔

(۲۲۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْمُعَاوِيَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ جَاءَ تْ فَاطِمَةُ ابْنَةُ اَبِيْ حُبَيْشٍ اِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنِّيْ امْرَأَةٌ اُسْتَحَاضُ فَلَا اَطْهُرُ اَفَاَدَعُ الصَّلٰوةَ فَقَالَ رسولُ اللّٰهِ ﷺ لَا اِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ وَلَيْسَ بِحَيْضٍ فَاِذَا اَقْبَلَتْ حَيْضَتُكِ فَدَعِي الصَّلَاةَ وَاِذَا اَدْبَرَتْ فَاغْسِلِيْ عَنْكِ الدَّمَ ثُمَّ صَلِّي قَالَ وَقَالَ اَبِيْ ثُمَّ تَوَضَّئِيْ لِكُلِّ صَلٰوةٍ حَتّٰى يَجِيْئَ ذٰلِكَ الْوَقْتُ.

ترجمہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت فاطمہؓ بنت ابی حبیش نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور انھوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! مجھے استحاضہ کا عارضہ ہے اور اس کی وجہ سے میں پاک نہیں ہو سکتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا نہیں! یہ خون ایک رگ سے آرہا ہے، یہ حیض نہیں ہے، پس جب تمہارے حیض کے ایام آئیں تو نماز چھوڑ دو اور جب وہ ایام ختم ہو جائیں تو خون کو دھو ڈالو، پھر نماز ادا کرو، ہشام نے کہا کہ میرے والد عروہ بن زبیر نے فرمایا کہ پھر ہر نماز کے لیے وضو کرو حتی کہ وہی وقت پھر آجائے۔

تشریح حدیث حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا سرکار رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ سرکار! مجھے استحاضہ کی بیماری ہو گئی ہے، ہمہ وقت خون بہتا رہتا ہے، اور میں کسی وقت پاک نہیں ہو سکتی، کیا ایسی صورت میں نماز چھوڑ دی جائے گی؟

مطلب یہ ہے کہ چونکہ نماز کے لیے طہارت شرط ہے اور ہمہ وقت خون جاری رہنے کی وجہ سے مجھے کسی

وقت بھی طہارت میسر نہیں، اس لیے میں کیا عمل کروں؟ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حسرت بھرے لہجہ میں اپنی حالت پیش کررہی ہیں۔

"افَادَعُ الصَّلٰوۃ الخ" سے حضرت فاطمہ کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ وہ نماز چھوڑنے کی اجازت چاہتی ہیں، بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ نماز تو چھوڑنے کی چیز نہیں ہے، لیکن ایسی صورت میں کہ طہارت مجھے حاصل نہیں ہوسکتی، اس کی ادائیگی کی کیا صورت ہے؟ یہ تو اسلام کا رکن ہے، اس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں، لیکن ادا بھی نہیں کرسکتی، کیونکہ وہ طہارت پر موقوف ہے اور طہارت کے معاملہ میں معذور ہوں۔

جواب میں سرکار رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا "لا انما ذلك عرق" اس حالت میں نماز نہیں چھوڑی جائے گی، کیونکہ نماز تو حیض کی حالت میں چھوڑی جاتی ہے اور یہ حیض نہیں ہے بلکہ یہ بیماری کا خون ہے، رحم کے منہ پر ایک رگ ہے جس کا نام عاذل ہے، اس کا منہ کھل جاتا ہے، تو خون بہنے لگتا ہے، یہ بیماری کے سبب سے ہوتا ہے اور حیض کا خون قعر رحم سے آتا ہے، وہ تندرستی کی علامت ہے، ان دونوں کے احکام الگ الگ ہیں، حالت حیض میں نماز کی اجازت نہیں، باقی دوسرے عذر پیش آنے کی صورت میں اندورن وقت کے وضو سے، اس وقت کے باقی رہنے تک نمازوں کا عمل صحیح رہے گا اور اندرون وقت اس کی یہ طہارت شرعاً معتبر قرار دی گئی ہے۔

"فَاذا اقبلت الخ" کیونکہ خون برابر آرہا ہے، اس لیے اس میں وہ ایام بھی ضرور آئیں گے جن میں خون آیا کرتا تھا، اس لیے آپ نے فرمایا کہ جب وہ وقت آجائے تو نماز چھوڑ دینا اور مدت گذر جائے تو غسل کرکے نماز شروع کردینا یعنی اثناء استحاضہ میں جب بھی حیض کا وقت آجائے تو نماز چھوڑ دینی چاہئے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خود معتادہ تھیں، آپ نے انہیں ان کی عادت کا حوالہ دیدیا، یہاں وضو کا ذکر نہیں ہے لیکن ہشام کہتے ہیں کہ میرے والد نے فرمایا "ثم تَوَضَّئِ لِكُلِّ صَلٰوۃ" یعنی ایام حیض سے فراغت کے بعد غسل کرلو اور غسل کے بعد ہر نماز کے لیے وضو کرلیا کرو، یعنی ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہے، اندرون وقت اس وضو سے فرائض نوافل اور سنن وغیرہ سب ادا کئے جاسکتے ہیں، یہ ہمارا مسلک ہے، حضرات شوافع کہتے ہیں کہ ایک فریضہ کے لیے جو وضو ہوگا اس سے وہ فریضہ اور اس سے متعلق نوافل ادا ہوں گے اور اگر کوئی قضائے فریضہ کا ارادہ کرے تو اس کے لیے اس کو مستقل وضو کی ضرورت ہوگی، اس روایت کے الفاظ "لکل صلوۃ" شوافع کا مستدل ہیں، احناف "لکل صلوۃ" کا مطلب "لوقت کل صلوۃ" بیان کرتے ہیں، مبسوط دلائل کتاب الحیض میں اپنے موقعہ پر ان شاء اللہ ذکر کئے جائیں گے۔

اقبال وادبار کی پہچان حدیث میں آیا ہے "فاذا اقبلت حیضتك" یعنی جب تمہارا حیض شروع ہوجائے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض ختم ہوجائے تو غسل کرکے ہر وقت کے لئے وضو کرلیا کرو اور نماز ادا

کرو، سوال یہ ہے کہ جب استحاضہ برابر آرہا ہے تو درمیان میں آنے والے حیض کو استحاضہ سے کس طرح ممتاز کریں گے؟ شوافع کے نزدیک خون کے رنگ سے یہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہو سکتے ہیں، چنانچہ سیاہی مائل خون سرخ رنگ کے مقابلہ پر قابل ترجیح ہوگا اور اس کو دم حیض قرار دیا جائے گا، اسی طرح سرخ رنگ کو زردی مائل پر ترجیح ہوگی یعنی ہر ہلکے رنگ کے مقابلے پر تیز رنگ قابل ترجیح ہوگا۔

لیکن حنفیہ کے نزدیک رنگوں کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ مدار عادت پر ہے، جب عورت کو معلوم ہے کہ اس بیماری سے پہلے ایک مہینہ میں اتنے دن خون آتا تھا اور عادت مقرر ہو چکی تھی، مثلاً چار پانچ دن کی عادت تھی تو جب وہ وقت آئے نماز چھوڑ دو اور جب وہ عادت کے ایام گذر جائیں تو نماز پھر سے شروع کردو، یہ مسئلہ بھی تفصیل کے ساتھ کتاب الحیض میں آئے گا۔

[۶۴] بَابُ غَسْلِ الْمَنِّي وَفَرْكِهِ وَغَسْلِ مَايُصِيْبُ مِنَ الْمَرْأَةِ

(۲۲۹) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ الْمُبَارِكِ قَالَ اَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنِ الْجَزْرِيُّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ ﷺ فَيَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاِنَّ بُقَعَ الْمَآءِ فِيْ ثَوْبِهٖ. (آئندہ: ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲)

ترجمہ باب، منی کو دھونے اور کھرچنے کا بیان اور عورت کی شرم گاہ سے جو تری لگ جاتی ہے اس کو دھونے کا حکم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں جنابت (ناپاکی) کو نبی اکرم ﷺ کے کپڑوں سے دھویا کرتی تھی اور آپ انہیں کپڑوں سے نماز کے لیے نکل جاتے تھے، جب کہ پانی سے بھیگنے کے دھبے آپ کے کپڑوں پر نظر آتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ میں تین چیزیں بیان کی ہیں، منی کا دھونا، منی کا کھرچ دینا اور عورت کی شرم گاہ سے نکلنے والی رطوبت کا دھونا، لفظ غسل سے اس پر تنبیہ ہے کہ منی ناپاک ہے، جس طرح خون اور پیشاب کے ساتھ یہ لفظ لا کر بخاری نے ان دونوں چیزوں کا ناپاک ہونا بتلایا ہے، اسی طرح منی کے ساتھ بھی غسل کا لفظ لا کر بخاری اس کی نجاست پر تنبیہ کر رہے ہیں اور یہی امام بخاری کا مختار ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ناپاکی کے بعد اس سے پاکی حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک دھونا اور دوسرے کھرچنا، اگر آلودہ کپڑا تر ہو تو اس کا غسل ضروری ہوگا اور اگر منی سوکھ کر جسم بن گئی ہے تو فرک بھی کافی ہے، مگر اس کا لحاظ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز شامل نہ ہوگئی ہو جس کا غسل متعین ہو، مثلاً بول یا رطوبت فرج مرأۃ کہ عند البخاری وہ نجس ہے اور اس کا دھونا متعین ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں بہر حال اس کا دھونا ضروری ہوگا، اسی لیے بخاری نے "غسل المنی وفرکه" کے ساتھ ایک تیسرا ترجمہ "وغسل ما یصیب من المرأة" کا بھی لگا دیا ہے، یہ اس لیے کہ عورت کے اندام نہانی سے شہوت کے

وقت جو رطوبت نکلتی ہے، وہ امام بخاری کی تحقیق کے مطابق ناپاک ہے، جس کے لیے امام بخاری ایک مستقل ترجمہ بھی رکھیں گے، اب گویا ترجمہ کے تین جز ہو گئے: ''**غسل منی، فرك منی اور غسل مایصیب من فرج المرأة**'' اس کا حاصل یہ ہوا کہ مرد کی منی میں تو دھونے اور کھرچنے دونوں چیزوں کی گنجائش ہے **لیکن عورت کی منی کا غسل** اور دھونا متعین ہے، چنانچہ جو لوگ مرد کی منی کو طاہر مانتے ہیں، ان سے ایک قول میں عورت کی منی کا ناپاک ہونا منقول ہوا ہے، لیکن امام بخاری کا رجحان یہی ہے کہ منی مرد کی ہو یا عورت کی دونوں ہی ناپاک ہیں، جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے کہ بخاری غسل کے لفظ سے کسی چیز کی نجاست پر تنبیہ کیا کرتے ہیں، حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب بھی اس سلسلے میں یہی ہے کہ دونوں کی منی ناپاک ہے، البتہ فرق اتنا ہے کہ ناپاکی کے ساتھ مالکیہ کے یہاں دھونے کے علاوہ طہارت کا کوئی اور طریقہ نہیں ہے، احناف کہتے ہیں کہ منی ناپاک ہے، لیکن دھونے کے علاوہ کھرچنے سے بھی طہارت حاصل ہو جاتی ہے، گویا حنفیہ کے یہاں طہارت کے دو طریق ہیں۔ شوافع، حنابلہ اور داؤد ظاہری کے یہاں انسان کی منی ناپاک نہیں اور ایک قول میں مرد کی منی ناپاک نہیں عورت کی منی ناپاک ہے، اسی طرح ان حضرات کے یہاں حیوانات میں بھی ماکول اور غیر ماکول کی تقسیم ہے کہ ماکول کی منی طاہر اور غیر ماکول کی نجس ہے، مثلاً کتا، خنزیر اور ان دونوں کے کسی ماکول جانور کے ساتھ میل کھانے کے نتیجے میں جو نسل پیدا ہوگی، ان سب کی منی نجس رہے گی۔

ترجمہ کے تین اجزاء اور ان کے دلائل

ترجمہ تین اجزاء پر مشتمل ہے جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، اور جب ان تینوں تراجم کے لیے پیش کردہ احادیث پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاریؒ نے صرف ترجمہ کے پہلے جز یعنی غسل منی کے لیے احادیث ذکر کی ہیں، آخر کے دو اجزاء فرک منی اور ''**غسل مایصیب من فرج المرأة**'' کے بارے میں کوئی حدیث ذکر نہیں فرمائی۔ شراح بخاری نے اس سلسلے میں اپنے اپنے مذاق کے مطابق متعدد چیزیں پیش کی ہیں، لیکن وہ دور از کار تاویلات کا درجہ رکھتی ہیں اور ناکافی ہیں۔

ہمارے خیال میں تو امام بخاری نے صرف منی کی ناپاکی کا اثبات فرمایا ہے اور اس کے لیے انھوں نے جو دلائل دیئے ہیں، وہ کافی ووافی ہیں، فرک کے معاملہ کو امام بخاری نے اس لیے صاف نہیں کیا کہ یہ ان کے نزدیک مشتبہ تھا کہ آیا یہ فرک منی، منی سے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے یا صرف تخفیف نجاست کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے؟ کیونکہ طحاوی اپنے دلائل کے ساتھ اس کے مدعی ہیں کہ سرکار کے کپڑوں سے فرک ضرور کیا گیا ہے، لیکن ان مفروک کپڑوں سے نماز کبھی نہیں پڑھی گئی، امام بخاری رحمہ اللہ کا فرک کے معاملہ کو صاف نہ کرنا بلکہ مشتبہ حالت میں چھوڑ دینا بتلا رہا ہے کہ بخاری کے نزدیک بھی ایسی کوئی چیز درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچی، البتہ فرک کے معاملہ کو ذرا واضح کرنے کے لیے انہوں نے ایک تیسرا جزء اور بڑھا دیا کہ فرک بذات خود تو کسی بھی حیثیت میں ہو، لیکن اس کا فیصلہ کرنے کے لیے پہلے اس قضیہ کا فیصلہ ضروری ہے کہ رطوبت فرج مرأة طاہر ہے یا نہیں؟ اگر رجحان یہی ہے کہ وہ طاہر

نہیں ہے تو ظاہر ہے کہ فرک کی کسی حال میں بھی گنجائش نہ ہوگی، کیونکہ جماع کے نتیجہ میں خارج شدہ منی کپڑے پر لگ جائے تو معاملہ صرف منی ہی کا نہیں رہتا؛ بلکہ اس کے ساتھ رطوبت فرج مرأۃ کی بھی آمیزش ہو جاتی ہے، اس طرح ترجمہ کے یہ تینوں اجزاء باہم مربوط ہو جاتے ہیں۔

اسی لیے ہم یہ سمجھ رہے ہیں کہ ترجمہ کے ذیل میں ان دونوں آخری اجزاء کے لیے دلائل کی تلاش بے سود ہے، کیونکہ امام بخاری نے صرف منی کے معاملہ کو صاف کیا ہے کہ منی ناپاک ہے اور اس کے ثبوت میں حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی ہے، جس میں منی کے بارے میں دوامی طور پر غسل کا عمل واضح کر رہا ہے کہ یہ ناپاک ہے، جس طرح پیشاب اور خون کہ ان کے بارے میں ہمیشہ دھونے کا عمل رہا ہے اور اسی سے ان کی نجاست معلوم ہوتی ہے، امام بخاری کا مسلک یہی ہے۔

لیکن حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریاؒ نے حضرت گنگوہیؒ کے ارشاد سے ترجمہ کے تینوں اجزاء کے اثبات میں ایک اور طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ "غسل مایصیب من المرأۃ" کا ثبوت تو "کنت اغسل الجنابة" میں موجود ہے کہ جنابت یعنی منی عام ہے مرد کی ہو یا عورت کی، لہذا عورت کی منی کا غسل اور اس سے اس کی نجاست ثابت ہوگئی، رہا "فرک" کا معاملہ تو وہ اس طرح ثابت ہے کہ بقاء اثر کا غیر مضر ہونا خود مسلم ہے اور فرک میں ظاہری اجزاء ہی تو زائل ہو جاتے ہیں، اب تو صرف ایک خفیف سا اثر باقی ہے، جس کا غیر مضر ہونا ابھی مذکور ہو چکا اور خود امام بخاری بھی اسی کے متصل باب میں اس بات کو واضح کر رہے ہیں، لہذا ترجمہ کے تینوں جز اسی حدیث سے ثابت ہیں، ادھر ادھر دیکھنے کی حاجت نہیں، یہ توجیہ حسن ہے۔ واللہ اعلم

حافظ ابن حجر کا بیان کردہ مقصد ترجمہ

حافظ ابن حجر بھی اپنی صنف کے ایک ہی آدمی ہیں، کہتے ہیں "باب غسل المنی" کا مقصد یہ ہے کہ "هل يشرع غسله ام لا؟" یعنی اس ترجمہ کے انعقاد کا حاصل ان کے یہاں یہ ہے کہ آیا منی کا دھونا مشروع ہے یا نہیں؟ چنانچہ ذیل میں پیش کردہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہو گیا کہ مشروع ہے، پھر فرماتے ہیں کہ یہ تو حضرت عائشہؓ کے فعل کی حکایت ہے، جس سے کسی چیز کا وجوب ثابت نہیں کیا جا سکتا، اس لیے منی کی نجاست اس سے ثابت نہیں ہو سکتی، یہ ہے مذہب پرستی کا مآل کہ پہلے امام بخاری کے ترجمہ پر مذاق بخاری کے خلاف ہاتھ صاف کیا اور پھر حضرت عائشہؓ کے دائمی عمل کو فعل کہہ کر ہضم کرنے کی کوشش کی، لیکن کون نہیں جانتا کہ ایسے کمزور دلائل سے کیا کام چل سکتا ہے؟ کیا حافظ کہہ سکتے ہیں کہ ایک مرتبہ بھی کسی عمل کو ترک کئے بغیر ساری عمر کی مواظبت اور ہمیشگی وجوب کی دلیل نہیں ہے؟

شوافع اور حنابلہ کے دلائل

منی کی طہارت کے بارے میں حضرات شوافع اور حنابلہ کے پاس مختلف دلائل ہیں:

(۱) مثلاً طہارت منی پر استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا ہے کہ قرآن

کریم میں اس کو ماء سے تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے: "هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَّصِهْرًا" (الفرقان رکوع ۵) وہی ہے جس نے پانی سے آدمی بنایا، پھر اس کے نسب اور سسرال کو مقرر کیا۔

ماء سے تعبیر کرنے کا مقصد یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ یہ دونوں چیزیں ایک ہیں، ظاہر ہے کہ دونوں یعنی پانی اور منی میں بڑا فرق ہے، اس لیے اس کا حاصل اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کہ ان دونوں کا حکم طہارت ونجاست کے باب میں ایک ہے اور وہ یہ کہ منی بھی پانی کی طرح پاک ہے، لیکن جواب دینے والے بھی جیسے اعتراض کے منتظر رہتے ہیں، فوراً جواب دے دیا گیا کہ اگر ماء کی تعبیر پر مدار ہے تو اس میں انسان اور ماکول وغیر ماکول کی تخصیص کی کیا وجہ ہے؟ دیکھئے ارشاد خداوندی ہے: "وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّاءٍ" (النور رکوع ۵) اللہ تعالیٰ نے ہر پھرنے والا جانور ایک پانی سے بنایا ہے۔

مطلب ظاہر ہے کہ ہر جاندار کی تخلیق ماء سے ہوئی ہے، پھر ہر جانور کی منی کو پاک کہنا چاہئے تھا۔ جس طرح کا استدلال کیا گیا تھا، اسی وزن کا جواب دے دیا گیا۔

(۲) بعض حضرات نے ایک اور استدلال کیا ہے، ابن ماجہ میں موجود ہے کہ منی چونکہ انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی اصل ہے اور انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام چونکہ بالکل پاک اور مقدس ہیں، اس لیے ان کی اصل میں جو بھی چیز ہو اسے بھی پاک ہونا چاہئے، لیکن حضرات علماء نے اس استدلال کو بھی بے وزن قرار دیا اور کہا کہ نطفہ کو آپ نے انبیاء کرام علیہم السلام کی اصل قرار دے کر پاک کہہ دیا، لیکن علقہ اور مضغہ کے بارے میں کیا خیال ہے؟ علقہ اور مضغہ سے تو انسان کا تعلق نطفہ کے مقابلہ میں قریب کا ہے، اس لیے ان کو تو ضرور طاہر ماننا چاہیے، پھر ذرا اور آگے چلئے، جنین کا مسلسل تعلق دم حیض سے رہتا ہے، کیا اس کے بارے میں بھی طہارت کا قول کریں گے؟ خون حیض تو سب ہی کی غذا ہے اور یہ ثابت نہیں کہ ان ایام میں انبیاء کرام علیہم السلام کو حیض کے علاوہ اور کوئی غذا دی جاتی تھی، پھر بہ طور معارضہ کہا جا سکتا ہے کہ جناب جس طرح نطفہ، انبیاء کرام علیہم السلام کی اصل ہے، اسی طرح فرعون، نمرود، شداد وغیرہ کی بھی اصل ہے، اگر ان انبیاء کرام علیہم السلام کا مقدس ہونا منی کی طہارت کی دلیل ہے، تو ان شیاطین کا سراپا شیطنت ہونا اس کی نجاست کا مقتضی ہے، اس لیے یہ بھی کوئی دلیل نہیں۔

(۳) اب ایک تیسری دلیل رہ جاتی ہے اور دراصل یہی دلیل ان کے دلائل میں کچھ قابل التفات بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر منی ناپاک ہوتی تو اس کا کھرچ دینا جائز نہ ہوتا، حالانکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعدد بیانات ایسے ہیں کہ وہ نبی اکرم علیہ السلام کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی تھی، ہمام بن حارث کی روایت ترمذی میں موجود ہے، کہ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں مہمان ہوئے، آپ نے زرد رنگ میں رنگی ہوئی چادر اوڑھنے کے لیے دی، ان کو نہانے کی ضرورت ہوئی، چادر پر دھبے لگ گئے تھے، ان کو شرم دامن گیر ہوئی کہ آلودہ چادر واپس کریں، چنانچہ انھوں نے اس کو دھویا، لیکن رنگ کچا تھا کٹ گیا، اس پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا "لِمَ اَفْسَدَ عَلَیْنَا ثَوبَنَا" انھوں نے ہمارا کپڑا خراب کیوں کر دیا؟ پھر فرمایا اس کو تو رگڑ دینا کافی تھا، میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے کو رگڑ کر صاف کر دیا کرتی

تھی، حضرت عائشہؓ کے اس بیان سے ان حضرات نے منی کی طہارت پر استدلال کیا ہے، کیونکہ اگر منی ناپاک ہوتی تو دوسری ناپاک چیزوں کی طرح اس کا دھونا بھی ضروری ہوتا۔

لیکن حنفیہ کہتے ہیں کہ اگر منی پاک تھی تو پھر نہ اس کے دھونے کی ضرورت تھی نہ کھرچنے کی، بیان جواز کے لئے کم از کم عمر میں ایک بار تو ایسا ہونا چاہئے تھا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ آلودہ کپڑوں میں نماز ادا فرماتے، آلودہ تو درکنار طحاوی کے دعوے کے مطابق تو کبھی مفروک کپڑوں میں بھی نماز کا ثبوت نہیں ملتا، بیان جواز تو پیغمبر علیہ الصلوۃ و السلام کا وظیفہ ہے، جس کو معمولی معمولی چیزوں میں بھی پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے اختیار فرمایا ہے، لیکن منی کی طہارت ونجاست کے باب میں پوری عمر میں کبھی آپ سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔

حافظ ابن حجرؒ کا دعوی اور اس کی حقیقت

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فرمایا کہ ثابت ہے اور ہم بتلاتے ہیں، مسلم شریف کی روایت میں آیا ہے: "لقد رَأيتُنِي افركه من ثوب رسول الله ﷺ فيصلي فيه" حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں مجھے خوب یاد ہے، میں رسول اکرم ﷺ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی اور اسی میں آپ نماز ادا فرماتے، رہا یہ سوال کہ ہوسکتا ہے کہ نماز سے پہلے پہلے حضرت عائشہؓ نے اس مفروک کپڑے کو دھودیا ہو، تو اس کے لیے حافظ کہتے ہیں کہ مسلم کی پیش کردہ اس روایت میں فاء تعقیب آئی ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ فرک کے فوراً بعد نماز کا عمل ہوا، درمیان میں کوئی عمل نہیں کیا گیا، پھر حافظ کہتے ہیں کہ اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن خزیمہ میں ہے: "انها كانت تَحُكُّهُ من ثوبه ﷺ وهو يصلي" اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سرکار رسالت مآب ﷺ کے کپڑے سے منی کو رگڑ کر صاف کر رہی تھیں اور آپ نماز پڑھ رہے تھے۔

اس عبارت کا صاف مطلب یہی ہے کہ آپ آلودہ کپڑوں میں نماز پڑھ رہے تھے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے دیکھا کہ کپڑے آلودہ ہیں تو نماز ہی کی حالت میں کھرچنا شروع کردیا، پھر آپ نے نماز کا اعادہ نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ وہ نماز آلودہ کپڑوں میں شروع کی گئی، بس یہیں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ منی پاک ہے، یہ نماز منی آلودہ کپڑے میں ہوئی، لیکن چونکہ منی سے آلودگی ناپاکی کو مستلزم نہیں اس لیے نماز درست قرار پائی۔

اب مختصر سی گزارش یہ ہے کہ منی تو پاک ٹھہری اور پاک کپڑے میں نماز ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، بلکہ ایسے کپڑوں میں ادا کی گئی نماز بالکل درست اور صحیح ہے اور اگر اسی حالت میں وہ نماز ختم بھی ہوجائے تو کوئی اعتراض کی بات نہیں، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس بالکل درست اور صحیح نماز کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ کیا سوجھی کہ اثناء صلوۃ ہی میں کھرچنا اور رگڑنا شروع کردیا، حالانکہ ایسے عمل سے نماز پڑھنے والے کی توجہ بٹ سکتی ہے، مانا کہ آں حضور ﷺ کی طبیعت پر کوئی تاثر نہیں ہوا ہوگا، لیکن نماز جیسی اہم عبادت کے دوران ایک غیر ضروری عمل

جو بدرجۂ امکان، خشوع اور خضوع کے لیے قاطع یا نقصان دہ ہوسکتا ہے، اس کی کیا ضرورت سمجھی گئی؟ حنفیہ ہرگز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں ایسا خیال نہیں کر سکتے کہ وہ سرکار رسالت مآب ﷺ کی نماز کے درمیان کوئی ایسا کام کریں جس میں اندیشۂ ضرر ہو لیکن فائدہ کچھ نہ ہو۔

یہیں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کے وہ معنی نہیں ہیں، جو آپ سمجھ رہے ہیں، بلکہ معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جس کپڑے کا فرک کر چکی تھیں، بلکہ اغلب یہ ہے کہ فرک کے بعد غسل بھی فرما چکی تھیں، آپ نے اس کپڑے میں نماز ادا فرمائی، اب اس روایت کا اور دوسری صحیح روایت کا مفہوم تقریباً ایک ہو گیا کہ اگر منی خشک ہو کر جسم ہوگئی ہو تو دھونے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ رگڑ دینا کافی ہے، چنانچہ مسلم کی روایت میں قریب قریب تصریح ہے اور صحیح ابن خزیمہ میں بھی "ثم يصلي فيه" کے الفاظ وارد ہوئے ہیں اور ثم کی جگہ واؤ کا بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، اس لیے احناف کا وہ سوال اپنی جگہ قائم ہے کہ اگر منی پاک ہے تو زندگی میں ایک بار بیان جواز کے طور پر آلودہ کپڑے میں نماز کا ثبوت ضرور ملنا چاہئے اور یہ ہرگز ثابت نہ ہو سکے گا، رہا مفروک کپڑے میں نماز کا معاملہ تو احناف بھی ثابت مانتے ہیں، لیکن ان کے یہاں فرک بھی منی سے پاکی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے، لہذا ابن خزیمہ کی وہ روایت جس کے بارے میں آپ صریح ترین ہونے کے دعوے دار ہیں صریح بھی نہ رہی۔

تشریح حدیث حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "كنت اغسل الجنابة"[1] حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں سرکار رسالت مآب ﷺ کے کپڑوں سے منی کو دھو دیتی تھی اور آپ ایسی حالت میں نماز کے لیے نکلتے تھے کہ آپ کے کپڑوں پر پانی کے دھبے ہوتے تھے "بقعہ" اصل رنگ کے خلاف جو بھی صورت ہو اسے بقعہ کہیں گے، اگر گیلا ہے اور وہ الگ ممتاز معلوم ہو رہا ہے، وہ بقعہ ہے، اور اگر سوکھ گیا تب بھی اس جگہ سے زیادہ صاف ہونے کی وجہ سے ممتاز ہو گیا، "كنت اغسل" فرماتی ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کا استمراری عمل پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے کپڑے کے ساتھ یہی تھا "كان" بھی استمرار و دوام کے لیے آتا ہے اور پھر مضارع کا صیغہ ہے جس کا حاصل استمرار و دوام کے سوا کچھ نہیں، معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کا عمل صرف دھونے کا رہا ہے۔

امام طحاویؒ کا جواب یہیں سے ایک اور دوسری چیز نکل رہی ہے جس کو امام طحاوی نے بحثاً ذکر کیا ہے، گو یہ چیز ان کا مختار نہیں ہے اور وہ یہ کہ امام طحاوی نے حضرت ہمام بن حارث کی روایت تقریباً چودہ طریق سے نقل کی اور اس کے بعد فرمایا کہ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ منی پاک ہے اور اس سے مراد حضرت امام شافعی، امام احمد اور داؤد ظاہری وغیرہ ہیں، اس کے بعد فرمایا کہ کچھ دوسرے فقہاء اس طرف گئے ہیں کہ منی ناپاک ہے، اور یہ امام

[1] بین السطور میں جنابت کا ترجمہ "اثر جنابت" لکھا ہے، لیکن اس کی ضرورت نہیں، صاحب قاموس نے لکھا ہے کہ جنابت اس اثر کو کہتے ہیں جو قائم ہو جاتا ہو اور منی کو بھی کہتے ہیں، اس لیے جنابت سے اثر جنابت مراد لینے کی ضرورت نہیں۔ ۱۲

ابوحنیفہ، سفیان ثوری وغیرہ کا مسلک ہے، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی چودہ طریق سے استخراج کردہ حدیث فرک کے بارے میں ان حضرات کی جانب سے جواب دیتے ہیں کہ تم لوگوں کا اس روایت سے منی کی طہارت پر استدلال درست نہیں، کیونکہ اس کا تعلق منامی کپڑوں سے ہے کہ جن کپڑوں کو پہن کر انسان سوتا ہے وہ اگر منی سے آلودہ ہو جائیں تو ان کا فرک کردینا جائز ہے، کیونکہ ان کو پہن کر نماز نہیں پڑھی جاتی، رہا یہ معاملہ کہ اگر نماز کے کپڑے منی آلود ہو جائیں تو ان کا کیا حکم ہے؟ تو اس کے لیے امام طحاویؒ نے حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت نقل کی ہے جس میں "کنت أغسل" کے الفاظ ہیں، چنانچہ ہمام بن حارث کی وہ روایت دیکھ لیجیے جو ابھی ہم بیان کر آئے ہیں کہ سوتے وقت اوڑھنے کے لیے حضرت عائشہؓ نے آپ کو چادر دی تھی اور وہ نجاست آلود ہوئی، انھوں نے اسے دھویا تو وہ کچا رنگ ہونے کی وجہ سے خراب ہوگئی، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں رسول اکرم ﷺ کے کپڑوں پر فرک کیا کرتی تھی، ظاہر ہے کہ اس کا منامی کپڑوں سے کھلا تعلق ہے، یہ بات امام طحاویؒ کی مختار ہو یا نہ ہو، لیکن یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ ان کا جواب معقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فرک کی روایت سے ہم پر الزام اس وقت قائم ہوسکتا ہے، جب ہم منامی کپڑوں میں بھی فرک کو جائز قرار نہ دیں اور اس کا کوئی قائل نہیں، ناپاک کپڑے پہن کر بھی سویا جاسکتا ہے، یہ بات امام طحاویؒ نے بھی بحثاً ذکر کی ہے، ورنہ احناف کے یہاں مفروک کپڑا بھی پاک ہے اور مغسول بھی، دونوں میں نماز کی بھی اجازت ہے۔

امام طحاویؒ پر حافظ ابن حجرؒ کا نقد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے امام طحاوی قدس سرہ کی تردید کرتے ہوئے صحیح ابن خزیمہ کی وہی روایت پیش کی ہے، جس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی نسبت "انها كانت تَحُكُّهُ من ثوب رسول الله ﷺ وهو يصلي" کے الفاظ آئے ہیں، حافظ کا مقصد یہی ہے کہ فرک کے معاملہ میں امام طحاویؒ کا یہ دعویٰ کہ وہ منامی کپڑوں کے ساتھ خاص تھا درست نہیں ہے، کیونکہ ابن خزیمہ کی روایت میں "وهو يصلي" کے الفاظ وارد ہیں، لیکن اس روایت کے معنی بیان ہو چکے ہیں۔ اسی طرح مسلم کی روایت "فيصلي فيه" سے بھی حافظ نے امام طحاویؒ پر اعتراض کیا ہے "فاء، تعقيب مع الوصل" کے لیے آتی ہے، اس لیے "فيصلي فيه" کا مفہوم یہ ہے کہ فرک کے فوراً بعد نماز ادا فرمائی جاتی، لیکن یہ بھی دھوکہ ہے، فاء واقعی تعقیب کے لیے آتی ہے لیکن ہر چیز کی تعقیب کی مدت اس کے مناسب حال ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "تزوج فلان فولد له" کہ فلاں نے شادی کی، پھر اس کے بچہ پیدا ہوا، یہاں فاء کا استعمال ہے حالانکہ نکاح اور بچہ کی پیدائش میں کئی ماہ کا فصل ہے، لہذا یہ صورت ہوسکتی ہے کہ فوری طور پر فرک کردیا گیا ہو، پھر اس کے بعد دھودیا ہو اور نماز کا عمل بعد میں ہوا ہو، بہر حال واقعہ اور اس کی صورت جو بھی کچھ ہو، لیکن طحاویؒ نے فرک کو منامی کپڑوں کے ساتھ خاص کر کے فرک کی روایات سے جوابدہی کی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ فرک دلیل طہارت نہیں ہے، لیکن ہم اس طریق بحث کو پسند نہیں کرتے، احناف کے نزدیک

تو مفروک کپڑا بھی مغسول کی طرح پاک ہی ہے اور اس میں نماز درست ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کا ارشاد حضرت گنگوہیؒ نے اس سلسلہ میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ منی کی طہارت ونجاست اور مفروک کپڑوں میں نماز کا جواز ایک اور مسئلہ پر متفرع ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں نجاست قلیلہ جو ایک درہم کی مقدار سے کم ہو مانع نماز نہیں ہے، یعنی اگر وہ مقدار میں ایک درہم سے کم ہے تو نماز فاسد نہ ہوگی؛ لیکن حضرات شوافع کے یہاں قلیل ہو یا کثیر بہر صورت اس میں نماز درست نہیں، اسی لیے مفروک کپڑوں میں نماز کے ثبوت کی بناء پر وہ منی کی طہارت کا قول کرتے ہیں، کیونکہ منی کو اگر ناپاک مانیں تو مفروک کپڑوں میں بھی نماز درست نہ ہونی چاہئے، ہمارے یہاں فرک سے نجاست اگر چہ بالکل زائل نہیں ہوتی تو کم ضرور ہو جاتی ہے اور نجاست قلیلہ نماز کے منافی نہیں، بلکہ شریعت کی نظر میں نجاست قلیلہ بمنزلہ عدم ہے، جیسے خفین اور بعض دوسری جگہ پر اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ شوافع نے منی کی طہارت کہاں سے سمجھی ہے؟ کیونکہ شوافع کے پاس دلیل طہارت میں بس ایک فرک ہے اور وہ اس طرح کہ اگر منی پاک نہ ہوتی تو فرک کو ہرگز جائز نہیں سمجھا جاتا، جیسے خون ہے کہ اس کو ناپاک قرار دیا گیا ہے، تو فرک کو اس کی طہارت کے سلسلہ میں جائز نہیں سمجھا گیا، اس لیے حضرات شوافع کے خیال کے مطابق غسل وفرک کو جمع کرنے کی صرف ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ منی کو پاک قرار دیا جائے، فرک کو دلیل طہارت اور غسل کو تنظیف یا استحباب کے لیے کہا جائے لیکن اشکال یہ ہے کہ آپ کے یہ ارشادات تو جب درست ہوں، جب کسی اور طریقے سے منی کی طہارت ثابت ہو جائے، اب آپ فرک ہی کو دلیل طہارت بنائیں تو کیسے کام چلے گا؟ یہ تو ایسے ہی ہوا، جیسے کسی شخص کا موزہ نجاست سے آلودہ ہو جائے اور وہ اسے زمین پر رگڑ کر صاف کر دے تو آپ کہیں گے کہ رگڑنا دلیل طہارت ہے، اس لیے کہ جو نجاست موزے پر لگ رہی ہے اس کے متعلق کیا فرمائیں گے؟

اس لیے حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ شریعت نے طہارت کے لیے مختلف صورتیں اور طریقے بتلائے ہیں اور ہر موقعہ پر شریعت کے بتلائے ہوئے طریقوں کو کافی سمجھنا ناگزیر ہے، کیونکہ جن چیزوں سے نجاست کا تعلق ہے، وہ اپنی نوعیت اور ضرورت کے اعتبار سے مختلف ہیں، مثلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ موضع استنجاء میں عام طور پر ڈھیلے سے صاف کرنا منقول ہے، پانی کا استعمال ہر جگہ نہیں آیا ہے، کیا یہ کہیں گے کہ ڈھیلوں سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، یا یہ ارشاد فرمائیں گے کہ ڈھیلوں کے استعمال کو کافی قرار دینا طہارت کی دلیل ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں ہے، نہ یہ دلیل طہارت ہے اور نہ یہ درست ہے کہ ڈھیلوں سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، بلکہ ڈھیلوں سے طہارت بھی حاصل ہو جاتی ہے اور بدن سے نکلنے والی نجاست کو طاہر ماننا بھی غلط بات ہے، اسی طریقے سے بعض مواقع پر احراق (جلانا) بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے، مثلاً حیوان کے سری پائے خون آلودہ ہیں،

تو یا ان کو دھوڈالئے، یا انہیں آگ میں رکھ دیجئے، خون جل جائے گا، تو وہ طاہر ہوجائیں گے، یا مثلاً مٹی کی ہانڈی کسی وجہ سے ناپاک ہوگئی، تو اب اس کو یا تو دھو دیجئے، یا آگ میں خوب تپا دیجئے، دونوں طریقوں سے وہ پاک ہوسکتی ہے، کنویں یا تالاب میں نجاست گرگئی، پانی دھنس گیا تو زمین پاک ہوجائے گی، روئی ناپاک ہوگئی، اس کو دھن دیا گیا، تو پاک ہوگئی، آئینہ یا صیقل دار تلوار ہے، اس کو صرف پونچھ دیجئے، پاک ہوجائے گی، معلوم ہوا کہ شریعت میں پاکی کے مختلف طریقے ہیں اور مختلف چیزوں کے لیے مختلف طریقہائے تطہیر ہیں: جیسے مسح، نبش، احراق، تقویر، فرک اور غسل، اب ان کے بارے میں یہ کہنا کہ غسل کے علاوہ اور تمام طریقے طہارت کی علامت لازمہ ہیں درست نہیں۔ حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز نے ترمذی کے درس میں یہ چیزیں ارشاد فرمائی تھیں۔ (نوٹ: ۲۳۰/نمبر کی حدیث مصری نسخہ میں موجود ہے مگر یہاں نہیں ہے)

[٦٥] بَابٌ اِذَا غَسَلَ الْجَنَابَةَ اَوْ غَيْرَهَا فَلَمْ يَذْهَبْ اَثَرُهُ

(۲۳۱) حَدَّثَنَا مُوْسٰى بْنُ اِسْمَاعِيْلَ الْمِنْقَرِيُّ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ ثَنَا عَمْرُوْ بْنُ مَيْمُوْنٍ قَالَ سَأَلْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ فِي الثَّوْبِ تُصِيْبُهُ الْجَنَابَةُ قَالَ قَالَتْ عَائِشَةُ كُنْتُ اَغْسِلُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ ثُمَّ يَخْرُجُ اِلَى الصَّلٰوةِ وَاَثَرُ الْغَسْلِ فِيْهِ بُقَعُ الْمَآءِ. (گذشتہ: ۲۲۹)

(۲۳۲) حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ مَيْمُوْنِ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا كَانَتْ تَغْسِلُ الْمَنِيَّ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ ﷺ ثُمَّ اَرَاهُ فِيْهِ بُقْعَةً اَوْ بُقَعًا. (گذشتہ: ۲۲۹)

ترجمہ باب، جب منی یا دوسری نجاست کو دھوئے اور اس کا اثر زائل نہ ہو، حضرت سلیمان بن یسار سے منی آلودہ کپڑے کے بارے میں روایت ہے، انھوں نے کہا کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں منی کو رسول اکرم ﷺ کے کپڑوں سے دھوتی تھی، پھر آپ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے جب کہ دھونے کا نشان یعنی پانی کے دھبے کپڑے پر باقی رہ جاتے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ منی کو رسول اکرم ﷺ کے کپڑوں سے دھوتی تھیں، پھر (حضرت عائشہ نے کہا) میں اس دھونے کا ایک دھبہ یا چند دھبے آپ کے کپڑوں میں دیکھتی تھی۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ جنابت جو کہ ناپاک ہے اور دوسری ناپاکیاں اگر قاعدہ کے مطابق ان کو دھولیا گیا ہو اور اس کے باوجود بھی اگر خفیف سا دھبہ باقی رہ گیا ہو، تو ایسی صورت میں باقاعدہ غسل کے بعد آیا اس کی ضرورت ہوگی کہ اس دھبہ کو کسی خارجی چیز کے استعمال سے صاف کیا جائے، مثلاً صابن، اشنان یا دوسرے قسم کے مصالحوں سے اس داغ کو صاف کیا جائے، یا اس کی ضرورت نہیں؟ امام بخاریؒ نے "اذا غسل الجنابة ولم يذهب اثره" کا عنوان و ترجمہ قائم کر کے بتلا دیا کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، قاعدہ کے مطابق دھولینے کے بعد اگر

خفیف دھبہ باقی رہ جائے تو اس کا بقا مضر نہیں، کپڑا پاک ہو گیا زائد تکلفات بالکل غیر ضروری ہیں، اس ترجمہ سے بالکل واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ امام بخاریؒ منی کو ناپاک مانتے ہیں، اس لیے باب سابق میں حافظ ابن حجرؒ کا "هل يشرع غسله ام لا ؟" کہہ کر بخاری کو اپنے ہم خیال ظاہر کر دینا مذہب کی بے جا حمایت کے درجہ میں ہے۔

لیکن اس مسئلہ پر یہ استدلال اس وقت درست ہوگا، جب "اثر الغسل" سے مراد شئی مغسول کا اثر اور اسی طرح "بقع الماء" میں لفظ ماء سے مراد بھی منی ہو اور اس وقت مفہوم یہ ہوگا کہ اگر کپڑے پر منی کا نشان رہ جائے اور بو باقی نہ رہے تو اس نشان کو بالکلیہ زائل کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر "اثرہ" سے دھلائی کا دھبہ اور "بقع الماء" سے پانی کا وہ دھبہ مراد ہو، جو دھونے یا بھیگنے کے باعث ممتاز ہو جاتا ہے، تو اس مسئلہ پر استدلال درست نہ ہوگا، گو مسئلہ اپنی جگہ درست ہے، البتہ اتنی بات واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ نجاست کے دھو لینے کے بعد خشک کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ تر کپڑا بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔

ترجمہ میں امام بخاریؒ نے جنابت کے ساتھ "غیرہا" کا بھی ذکر کیا ہے، روایت میں اس کا ذکر نہیں، لیکن ظاہر ہے کہ جنابت اور اس کے حکم کو معلوم کر لینے کے بعد دوسری نجاستوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے، اگر کوئی اسے تسلیم نہ کرے تو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری نے "وغیرہا" کا لفظ بڑھا کر یہ بتلا دیا کہ یہ حکم مخصوص بالجنابۃ نہیں ہے، دیگر نجاست کا بھی یہی حکم سمجھا جائے، جو اپنی جگہ محقق او رثابت ہے، لہذا اس باب میں اس کی تلاش عبث ہے، ابوداؤد میں حضرت عائشہؓ سے بدیں الفاظ یہ روایت منقول ہے: "يكفيك الماء ولا يضرك اثره" یعنی پانی کا استعمال کافی ہے، اثر کا باقی رہ جانا نقصان دہ نہیں ہے، نیز دوسری روایت میں ہے: "ما كان لاحدينا الا ثوب واحد تحيض فيه فاذا اصابه شئي من دم بلته بريقها ثم قصعته بريقها اوقالت بظفرها" (ابوداؤد ج ۱/ ص ۵۲) ہم عورتوں میں سے کسی کے پاس بھی دو کپڑے نہ تھے، اسی میں ایام حیض گزرتے تھے اور جب کپڑا آلودہ ہو جاتا تو وہ عورت اسے اپنے لعاب سے تر کر لیتی اور لعاب سے یا فرمایا ناخن سے کھرچ دیتی۔

روایت علی شرط البخاری نہیں ہے، اس لیے امام بخاری نے اس کو ذکر نہیں کیا، لیکن یہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی عادت ہے کہ جب کوئی روایت ان کی شرط پر نہ ہو لیکن صحیح ہو، تو وہ اس کی طرف اشارہ فرما دیتے ہیں۔

[٦٦] بَابُ اَبْوَالِ الْاِبِلِ وَالدَّوَابِّ وَالْغَنَمِ وَمَرَابِضِهَا

وَصَلّٰى اَبُوْ مُوْسٰى فِي دَارِ الْبَرِيْدِ وَالسِّرْقِيْنِ وَالْبَرِيَّةُ اِلٰى جَنْبِهٖ فَقَالَ هٰهُنَا وَثَمَّ سَوَاءٌ

(۲۳۳) حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ اَبِيْ قِلَابَةَ عَنْ اَنَسٍ قَالَ قَدِمَ اُنَاسٌ مِنْ عُكْلٍ اَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوُا الْمَدِيْنَةَ فَاَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم بِلِقَاحٍ وَاَنْ يَشْرَبُوْا مِنْ

اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا فَانطَلَقُوْ فَلَمَّا صَحُّوْا قَتَلُوْا رَاعِیَ النَّبِیِّ ﷺ وَاسْتَاقُوْا النَّعَمَ فَجَآءَ الْخَبَرُ فِیْ اَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِیْ اٰثَارِهِمْ فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِیْئَ بِهِمْ فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسُمِرَتْ اَعْیُنُهُمْ وَاُلْقُوْا فِیْ الْحَرَّةِ یَسْتَسْقُوْنَ فَلَا یُسْقَوْنَ. قَالَ اَبُوْقِلَابَةَ فَهٰؤُلَآءِ سَرَقُوْا وَقَتَلُوْا وَکَفَرُوْا بَعْدَ اِیْمَانِهِمْ وَحَارَبُوْا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ.

(آئندہ: ۱۵۰۱، ۳۰۱۸، ۴۱۹۲، ۴۱۹۳، ۴۶۱۰، ۵۶۸۵، ۵۶۸۶، ۵۷۲۷، ۶۸۰۲، ۶۸۰۳، ۶۸۰۴، ۶۸۰۵، ۶۸۹۹)

ترجمہ باب، اونٹ، چوپایوں اور بکریوں کے پیشاب اور ان کے تھانوں کا حکم۔ حضرت ابوموسی اشعریؓ نے دار البرید والسرقین میں نماز ادا کی، جب کہ جنگل ان کے قریب تھا اور انھوں نے فرمایا کہ یہاں اور وہاں برابر ہے۔ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ قبیلہ عکل اور عرینہ کے کچھ لوگ آئے اور ان کو مدینہ میں پیٹ کی بیماری ہوگئی، چنانچہ ان کو نبی اکرم ﷺ نے دودھ والی اونٹنیوں میں جانے کا حکم دیا اور یہ کہ وہ ان کے دودھ اور پیشاب کا استعمال کریں، چنانچہ وہ لوگ چلے گئے، پھر جب وہ لوگ صحت یاب ہوگئے تو انھوں نے نبی اکرم ﷺ کے چرواہے کو قتل کرڈالا اور سب جانوروں کو اپنے ساتھ لیے گئے، یہ خبر آپ کو صبح سویرے پہنچی، تو آپ نے ان کی تلاش کے لیے دوش بھیجی، جب دن چڑھ گیا تو وہ لوگ پکڑ کر لے آئے گئے، ان کی آنکھیں پھوڑ دی گئیں، ان کے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے کا حکم دیا گیا، اور ان کو مقام حرہ میں پھینک دیا گیا، وہ پانی مانگتے تھے، لیکن انھیں پانی نہیں دیا جاتا تھا، ابوقلابہ نے فرمایا کہ ان لوگوں نے چوری کی، خون کیا، ایمان کے بعد مرتد ہوئے اور اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے انھوں نے جنگ کی۔

مقصد ترجمہ غسل بول کے سلسلے میں امام بخاری رحمہ اللہ اس طرف اشارہ فرما چکے ہیں کہ تمام ابوال ناپاک نہیں ہیں، یہاں امام بخاریؒ اس مسئلہ کی تفصیل فرما رہے ہیں کہ ماکول کا پیشاب پاک ہے، اونٹ ہو یا بکری، یا دوسرے ماکول حیوانات ہوں، جیسے گائے، بیل، بھینس وغیرہ غرض جتنے حیوانات ماکول اللحم ہیں ان کا پیشاب ناپاک نہیں، بلکہ بخاری ترقی کر کے کہتے ہیں کہ ان جانوروں کا براز بھی ناپاک نہیں، امام بخاریؒ کا یہی مذہب ہے اور یہی مذہب مالکیہ کا ہے اور پیشاب کے معاملہ میں یہی مسلک امام زفر کا بھی ہے، امام محمدؒ بھی ایک روایت میں اسی کے قائل ہیں اور اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے کہ انسان، خنزیر اور کتے کے علاوہ تمام جانوروں کا بول و براز پاک ہے، احناف اور شوافع رحمہم اللہ بلا استثناء، تمام جانوروں کے بول و براز، کی ناپاکی کے قائل ہیں، امام بخاریؒ اس مسئلہ میں مالکیہ کے ہمنوا ہیں اور اس کے لیے انھوں نے "ابوال الابل والدواب والغنم" کی تعبیر اختیار فرمائی ہے، لفظ دواب کے عموم سے بعض حضرات کو یہ خیال ہوا کہ بخاری اس مسئلہ میں اصحاب ظواہر کے ساتھ ہیں اور انسان، کتے اور خنزیر کے علاوہ، وہ بھی تمام حیوانات کے پیشاب کو پاک مانتے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے ہوشیاری کے ساتھ ترجمہ منعقد فرمایا ہے، اونٹ اور بکری کے متعلق چونکہ روایات میں سہارا موجود ہے، اس لیے ابل اور غنم کا تو انھوں نے ترجمہ میں نام ذکر کیا اور دیگر دواب کے معاملہ

میں چونکہ کوئی نص نہیں اس لیے ان کا، یا ان میں سے کسی کا نام ذکر نہیں کیا، بلکہ گول مول کہہ گئے اور ''دواب'' کا لفظ ابل اور غنم کے درمیان میں رکھ دیا، مطلب یہ ہے کہ دواب ماکولہ کے پیشاب کے معاملہ پر غور کرنے سے قبل اونٹ اور بکری کے معاملہ پر غور کر لینا چاہیئے، یعنی اگر اونٹ اور بکری کا بول و براز پاک ہے تو پھر دوسرے ماکول حیوانات کا بول و براز ناپاک کیوں ہو؟ اور اس کے لیے دلیل میں وہ عرنیین کی روایت لائے ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ان حضرات کو اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا، معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب پاک ہے، باوجودیکہ اونٹ شریر جانور ہے اور ''خلقت من الشياطين'' کا مصداق ہے، اگر اس کا پیشاب پاک ہے تو بکری کا کیا قصور ہے؟ وہ تو من دواب الجنۃ ہے پھر جب ان دونوں کا پیشاب پاک ہو گیا تو دیکھنا چاہیئے کہ ان کی پاکی کی وجہ کیا ہے؟ وجہ بروئے عقل صرف یہ ہو سکتی ہے کہ وہ ماکول اللحم ہیں، پھر عقل ہی یہ فیصلہ دیتی ہے کہ تمام ماکولات کا ایک ہی حکم ہونا چاہیئے، یہ بات معقول نہیں کہ صرف اونٹ اور بکری کا پیشاب تو پاک ہو اور دوسرے ماکولات کا نہ ہو اور جب ان کا بول طاہر ہو گیا، تو پھر ان کے براز ہی میں کیا فرق ہے؟ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک سیال ہے اور ایک بستہ ہے، ہیں دونوں ہی فضلات میں سے، امام بخاریؒ امام مالکؒ امام زفرؒ اور ایک روایت میں امام محمدؒ، امام احمد، ابن منذرؒ، ابن خزیمہ اور ابن حبان کا یہی قول ہے، اب اس کے بعد امام بخاری اس مسلک کے لیے دلائل بیان کرتے ہیں۔

حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کا عمل

اب امام بخاریؒ اپنی تائید میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا ایک عمل ذکر کر رہے ہیں، مقصد یہ ہے کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ جن کا تشدد پیشاب کے معاملہ میں اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ وہ چھینٹوں سے احتیاط کی بنا پر قاروری ساتھ رکھتے تھے، ان کا یہ عمل ہے کہ کوفہ کے ایک مقام[1] پر جہاں دونوں طرف بول و براز پڑے ہیں، وہیں نماز پڑھتے ہیں، حالانکہ برابر میں صاف ستھرا میدان موجود ہے اور نہ صرف یہ کہ نماز پڑھتے ہیں، بلکہ اتنے بڑے متشدد انسان فرماتے ہیں کہ ''ههنا وثم سواء'' ہر جگہ نماز ہو سکتی ہے، یہاں باڑے میں اور برابر میں اس جنگل کے صاف میدان میں نماز کی ادائیگی برابر ہے، تفصیلی روایت میں یہ اور مذکور ہے کہ جب حضرت ابوموسیٰ الاشعری نے دار البرید میں نماز کا ارادہ کیا، تو رفقاء نے عرض کیا کہ حضرت دروازے یا برابر کے صاف ستھرے جنگل میں نماز ادا فرما لیتے تو اچھا ہوتا، لیکن انھوں نے فرمایا کہ نماز ہر جگہ پر ہو سکتی ہے، یہاں اور وہاں سب برابر ہے۔

حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے عمل سے امام بخاریؒ یہ سمجھ رہے ہیں کہ ماکول جانور کا پیشاب اور براز پاک ہے،

[1] اس مقام کا نام حدیث میں دار البرید ذکر کیا گیا ہے جس کا ترجمہ ہے ڈاک چوکی، برید، قاصد کو کہتے تھے یہ سفر اکثر گھوڑے پر ہوتا تھا اور مخصوص علامت کے طور پر گھوڑے کی دم کاٹ دی جاتی تھی اور یہ گھوڑا دم برید ہوتا تھا، باہر سے جو لوگ ڈاک لے کر یا کسی اور غرض سے آتے تھے، وہ اسی مقام پر ٹھہرتے تھے، کیونکہ یہ جگہ کوفہ سے باہر تھی، حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ حضرت عثمانؓ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں کوفہ کے گورنر رہے ہیں، حدیث میں مرابض کا لفظ ہے یہ مربض کی جمع ہے، مربض بکریوں کے باڑے کو کہتے ہیں جیسا کہ معطن اونٹ کے باڑے کو کہا جاتا ہے اور بعض نحویین کے نزدیک اس میں عموم ہے، خواہ بکریوں کا باڑہ ہو یا گائے بیلوں کا سال ہو یا اونٹ کی خواب گاہ ہو۔ ۱۲

دیکھئے ابوموسیٰ الاشعریؓ جو اس معاملہ میں متشدد ہیں، ایسی جگہ نماز پڑھ رہے ہیں، جہاں پر دونوں طرف گوبر اور پیشاب ہیں، حالانکہ ہٹ جانے کا موقعہ ہے اور رفقاء حضرات اس طرف توجہ بھی دلا رہے ہیں، بھلا اس سے عمدہ دلیل اور کیا ہوسکتی ہے؟ امام بخاری کہتے ہیں کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کا اس مقام پر نماز ادا فرمانا بتلا رہا ہے کہ ان کے نزدیک ماکول اللحم جانوروں کا بول و براز طاہر تھا، کیونکہ اگر وہ ان کے بول و براز کو طاہر نہ مانتے تو ناممکن تھا کہ وہ اس جگہ نماز ادا فرماتے، یہ ہے امام بخاریؒ کا استدلال۔

لیکن ہم پوچھ سکتے ہیں کہ واقعۃً امام بخاریؒ نے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے عمل سے صحیح استدلال فرمایا ہے، لیکن یہ صرف ان ہی کا تو عمل ہے، انھوں نے اس سلسلہ میں سرکار رسالت مآب ﷺ کا بھی کوئی ارشاد نقل فرمایا ہے، یا آپ کے کسی عمل کا بھی حوالہ دیا ہے؟ جب ایسا نہیں ہے تو یہ صرف حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی رائے ہے، پھر کیا ضروری ہے کہ تنہا ان ہی کی رائے پر تو اعتماد کیا جائے اور دوسرے صحابۂ عظام کی رائے کو نظرانداز کردیا جائے، جب کہ دوسری طرف صحابۂ کرام کا جم غفیر ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوموسیٰؓ کے علم میں یہ بات نہ ہو کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ایسے مقام پر نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے، پھر ہمیں بخاری سے یہ پوچھنے کا حق ہے کہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے اس عمل میں کون سا ٹکڑا ایسا ہے جس سے آپ نے یہ سمجھا کہ نماز سرقین اور بول کے اوپر کھڑے ہوکر پڑھی گئی ہے، ہوسکتا ہے کہ دارالبرید میں کوئی ایسی بھی جگہ ہو، جہاں گوبر اور پیشاب نہ ہوں، آخر وہاں سب ہی باہر کے حضرات آتے تھے، اگر پوری منزل میں گوبر اور پیشاب سے کوئی جگہ خالی نہ تھی تو یہ باہر سے آنے والے حضرات پھر کہاں بیٹھتے تھے، ظاہر ہے کہ ان حضرات کے لیے کوئی صاف ستھری نشست گاہ بھی ہوگی، اس لیے یہ کہاں سے معین کرلیا گیا کہ انھوں نے سرقین اور بول پر نماز پڑھی، پھر اگر بعض روایات کے سہارے یہ تسلیم کرلیا جائے کہ گوبر اور گھاس کے اوپر ہی نماز پڑھی تو بھی اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ بغیر فرش بچھائے ہوئے پڑھی، اگر حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے بوریا وغیرہ ڈال کر نماز پڑھی ہو، تو اس میں کیا قباحت ہے؟ یہاں تو صرف اتنا مذکور ہے کہ دارالبرید میں نماز پڑھی، جہاں گوبر اور پیشاب تھا، لیکن عمل کس طرح ہوا یہ مذکور نہیں اور اگر آپ کی خاطر یہ بھی تسلیم کرلیں کہ گوبر اور پیشاب کی جگہ پر ہی نماز پڑھی ہے تو حنفیہ کے نزدیک نماز کی صحت کے لیے صرف اتنا ضروری ہے کہ قیام کے لیے پیر اور سجدہ کے لیے پیشانی کی جگہ پاک ہو، باقی جگہ خواہ پاک نہ ہو، ایسی صورت میں نماز درست قرار دی جائے گی، اس لیے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے عمل سے صرف اتنا ثابت کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے نجاست کے قریب نماز ادا فرمائی، جب کہ برابر میں ایک صاف ستھری جگہ موجود تھی، نیز صاف ستھری جگہ کے ہوتے ہوئے نجاست کے قریب ادائیگی کی ایک معقول وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ لوگوں کو نجاست کے قریب نماز کا جواز بتلانا چاہتے ہوں، جیسا کہ بعض رفقاء نے انھیں صاف جگہ پر نماز پڑھنے کی طرف توجہ بھی دلائی تھی، جس کا مفہوم بظاہر یہی ہے کہ یہ حضرات نجاست کے قریب جواز صلوۃ کے قائل نہ تھے، یہ حضرات باہر میدان

میں نماز پڑھنے کے عادی تھے، حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ نے بیان جواز کے لیے ان حضرات کے سامنے نجاست کے قریب نماز پڑھ کر یہ بتلا دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اب آپ خود فیصلہ کیجئے کہ اس قدر احتمالات کے ہوتے ہوئے امام بخاریؒ کا حضرت ابوموسیٰ الاشعری کے عمل سے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب اور لید وغیرہ کی طہارت کے مسئلہ پر استدلال کرنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟

عرنیین کا قصہ حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کے عمل کے بعد امام بخاریؒ نے حضرت انسؓ کی روایت بیان فرمائی ہے، اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کی خدمت میں عرینہ یا عکل کے کچھ لوگ حاضر ہوئے، بعض روایات میں صرف قبیلہ عرینہ کا ذکر ہے اور بعض میں دونوں قبیلوں کو جمع کیا گیا اور بعض میں شک کے ساتھ دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا بتلایا گیا ہے، جمع بین الروایات کی صورت یہ ہے کہ قبیلہ عرینہ کے لوگ زیادہ تھے، اس لیے کہیں بطور تغلیب صرف قبیلہ عرینہ ہی کا ذکر ہے، کہیں دونوں کا ذکر کر دیا گیا ہے، غرض یہ حضرات مدینہ میں آئے تو بہت دبلے پتلے تھے پھر مدینہ کی آب وہوا موافق نہ پڑی تو شکمی امراض کے شکار ہو گئے اور انھیں استسقاء کی بیماری ہو گئی، ان حضرات نے درخواست کی کہ اونٹ کے دودھ کا ہمارے لیے انتظام کیا جائے، آپ نے فرمایا کہ کچھ میری اونٹنیاں ہیں اور کچھ صدقات کی، تم جنگل چلے جاؤ، آب وہوا بھی تر وتازہ ملے گی اور دودھ بھی ملے گا، سرکار کی اجازت کی وجہ سے آپ کی اونٹنیوں کا دودھ اور ابن السبیل ہونے کی وجہ سے صدقات کی اونٹنیوں کا دودھ ان کے لیے مباح الاستعمال تھا، اس لیے یہ حضرات وہاں چلے گئے اور اونٹنیوں کے دودھ اور پیشاب سے جب تندرست ہو گئے تو انھیں پھر شرارت سوجھی اور ایک اونٹنی کو ذبح کیا، سرکار کے چرواہے حضرت یسارؓ کو قتل کر دیا اور مویشیوں پر ڈاکہ زنی کر کے چل دئے، یہ بالکل صبح سویرے کا وقت تھا، جب وقت پر سرکار کے گھر اونٹنی کا دودھ نہ پہنچا تو آپ نے بددعا دی "اللّٰھم عطش من عطش ال محمدٍ" اے اللہ جن لوگوں نے آل محمد کو پیاس کی تکلیف دی ان کو پیاس کی تکلیف دے، پھر دوسرے چرواہے نے آپ کو صورت حال کی خبر دی، آپ نے بیس آدمیوں کا ایک دستہ جس میں انصارؓ کی تعداد زیادہ تھی، حضرت کرز بن جابر فہری کی سرکردگی میں ان کے تعاقب میں روانہ کیا اور ایک قائف کو بھی ان کے ساتھ کیا جو نشانات قدم پہچانے، یہ غارت گر اپنی منزل پر جا پہنچے تھے کہ اس دستہ نے انھیں پکڑ لیا اور سرکار دوعالم ﷺ کی خدمت میں حاضر کر دیا، پھر جو معاملہ ان حضرات نے چرواہے کے ساتھ کیا تھا، وہی معاملہ ان حضرات کے ساتھ کیا گیا۔

امام بخاری کا استدلال امام بخاریؒ حضرت انسؓ کی اس روایت سے یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے مسلمانوں کے لیے اونٹ کا پیشاب تجویز فرمایا، ظاہر ہے کہ اگر پیشاب ناپاک ہوتا تو مسلمانوں کو پینے کی ہرگز اجازت نہ دی جاتی، نہ بطور غذا اس کا استعمال کسی حال میں جائز قرار دیا جاتا، نہ

---

۱ یہاں "لقاح" کا لفظ استعمال ہوا ہے، یہ "لقیحة" کی جمع ہے، دودھ کی اونٹنی کو کہتے ہیں اور عند البعض اس اونٹنی کو کہتے ہیں جسے بچہ دئے ہوئے دو ماہ، تین ماہ سے زائد نہ ہوئے ہوں۔

بطور دوا استعمال کی اجازت ہوتی، بطور غذا استعمال کی حرمت تو ظاہر ہے کہ ناممکن تھی، رہا دوا کے طور پر استعمال تو اس کی حرمت ابوداؤد میں بروایت ام سلمہؓ موجود ہے: ''ان اللہ تعالی لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا''. اللہ تعالیٰ نے میری امت کی شفا محرمات میں نہیں رکھی ہے۔

اس لیے دواءً بھی استعمال کی گنجائش نہیں ہے، معلوم ہوا کہ اونٹ کا پیشاب ناپاک نہیں ہے، استدلال درست ہوگیا اور جب اونٹ کا پیشاب ناپاک نہیں تو بطور قیاس تمام ماکول حیوانات کا پیشاب ناپاک نہ رہا۔

لیکن یہ بات کہ اس سے بول ابل کی طہارت پر استدلال ہوسکتا ہے محل بحث ہے، اس لیے کہ یہاں اتنی بات تو ظاہر ہے کہ مدینہ میں آنے والے یہ حضرات بیمار تھے اور بیماری بھی استسقاء کی تھی، جس کے لیے اطباء کی تحقیق کے مطابق اونٹ کا دودھ اور پیشاب دونوں کا ہی استعمال بہت مفید ہے، اس لیے بہت ممکن ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو بذریعہ وحی یہ علم ہوگیا ہو کہ ان لوگوں کی بیماری کا علاج اسی کے اندر منحصر ہے، جیسا کہ بعض دوسری روایت میں بھی معدہ کے فساد کے لیے اونٹ کے پیشاب کو مفید قرار دیا گیا ہے، رہا آپ کا یہ کہنا کہ یہ حضرات مسلمان تھے اور مسلمین کے لیے ناپاک چیز کا استعمال دوا کے طور پر ممنوع ہے، قابل تسلیم نہیں۔

اختیاری اور اضطراری احکام کا فرق

کیونکہ حالات دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک اختیاری اور دوسرے اضطراری، ان دونوں حالات کے احکام یکساں نہیں ہیں، بہت سی وہ چیزیں جو اختیاری حالات میں ممنوع ہوتی ہیں، مگر ضرورت کے موقعہ پر یا یہ کہیے کہ اضطراری حالات میں وہ چیزیں مباح اور قابل استعمال بلکہ کبھی کبھی واجب الاستعمال ہوجاتی ہیں، اختیاری اور اضطراری احکام کے فرق سے انکار کردینا ایک مسلم حقیقت کا انکار ہے، دیکھیے میتہ کا استعمال حرام ہے، لیکن اگر مخمصہ کی حالت میں ہو تو بقدر سد رمق استعمال کی گنجائش ہے، اسی اصول کلی کی طرف اس آیت کریمہ میں رہنمائی فرمائی گئی ہے: '' وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ'' (انعام آیت ۱۱۹) بے شک باری تعالی نے تمہارے لیے محرمات کو مفصل بیان فرما دیا ہے مگر جب تم اضطراری حالت میں گرفتار ہوجاؤ۔

اس اختیاری اور اضطراری حالت کی تفریق اور بھی متعدد مواقع پر موجود ہے، مثلاً اگر حلق میں لقمہ پھنس رہا ہو اور اس لقمہ کو اتارنے کے لیے کوئی چیز سامنے نہ ہو، صرف شراب یا پیشاب ہی میسر آسکتا ہو، تو اس اضطراری حالت میں جان بچانے کے لیے اس حرام چیز کو بقدر ضرورت استعمال کیا جاسکتا ہے۔

ایسے ہی حریر کا استعمال مردوں کے لیے حرام ہے لیکن جنگ کے موقعہ پر اجازت ہے کہ اسے پہن کر اوپر لوہا پہن لو، اسی طرح اگر خارش ہوجائے اور کوئی دوسری چیز دوا کے طور پر وہاں موجود نہ ہو تو حریر کے استعمال کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس کے استعمال سے بدن میں ملائمت پیدا ہوجاتی ہے۔

حضرت زبیرؓ کو رسول اکرم ﷺ نے اس ضرورت سے کہ ان کے بدن میں جوئیں پڑ جایا کرتی تھی، حریر کے استعمال کی اجازت دی تھی، حضرت عرفجہؓ کا بیان ہے کہ کسی لڑائی کے موقعہ پر ان کی ناک کٹ گئی، انھوں نے چاندی کی ناک بنوالی، مگر کچھ دنوں کے بعد اس میں تعفن پیدا ہو گیا، سرکار رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سونے کی ناک بنوالو، دیکھئے مردوں کے لیے سونے کا استعمال حرام، مگر ضرورت کی بنا پر عرفجہ کو استعمال کی اجازت ملی، یا مثلاً انگلی میں چھلوری نکل آئی ہے اور کسی صورت چین نہیں ہے، اس کے لیے بہت عمدہ علاج جانور کا پتّہ ہے جو پیشاب کے حکم میں ہے اور ناپاک ہے، لیکن اس کا عمدہ علاج یہی ہے۔

حرام چیزوں کو دواءً استعمال کرنے کا مسئلہ

یہ تو اختیاری اور اضطراری احکام کا فرق تھا کہ جو چیزیں اختیاری حالات میں حرام ہیں وہ اضطرار کی صورت میں مباح الاستعمال ہو جاتی ہیں، ہمارے یہاں فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ حرام چیزوں کے دواءً استعمال کے ذیل میں بیان کیا گیا ہے، بعض کتابوں میں تو یہ مسئلہ اس طرح سے لکھا ہے کہ پیشاب کے ذریعہ علاج مطلقاً حرام ہے، خواہ ضرورت ہو یا نہ ہو، لیکن "مستصفی" میں موجود ہے کہ بوقت ضرورت بقدر ضرورت جائز ہے "فتح القدیر" میں مطلقاً اجازت دی گئی ہے۔

طحاوی میں مسکرات کے علاوہ دیگر محرمات کو ضرورت کے وقت جائز قرار دیا گیا ہے، دوسری کتابوں میں یہ مسئلہ اسی عنوان سے آیا ہے کہ اگر ہوشیار مسلمان طبیب حاذق یہ فیصلہ کر دے کہ اب اس مریض کا علاج صرف اسی دواء میں منحصر ہے، جس میں ناپاک چیز شامل ہے تو اس کا استعمال درست ہو جاتا ہے، پھر جب ہمارے مذہب میں یہ گنجائش ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے دواءً ان حضرات کو ابوال ابل کے استعمال کی اجازت دی تھی اور چونکہ آپ کے پاس وحی کا ایک یقینی اور سب سے زیادہ یقینی ذریعہ تھا، اس لیے آپ کو ان کے علاج کا اسی چیز کے استعمال میں منحصر ہونا معلوم ہو گیا تھا اور جب ایسی صورت ہو تو حرام چیزوں کے استعمال کی گنجائش ہو جاتی ہے، وہ چیز تو بہر صورت حرام ہے لیکن جان بچانا بھی فرض ہے اور یہ مسلمہ اصول ہے کہ: "اذا ابتلی الانسان ببلیّتین فلیختر اھونھما" کہ جب انسان دو بلاؤں کے درمیان محصور ہو جائے تو اسے آسان مصیبت اختیار کر لینی چاہئے، اب یہاں ایک طرف معاملہ جان کا ہے اور دوسری طرف گندی چیزوں کے استعمال کا، مانا کہ پیشاب ناپاک ہے اور اس کا پینا حرام ہے، لیکن ایسے شدید مواقع پر شریعت اجازت دیتی ہے، یہاں بھی چونکہ پیغمبر علیہ السلام نے بذریعہ وحی ان لوگوں کے لئے یہ چیز تجویز فرمائی تھی، اس لیے اس کا استعمال ناپاکی کے باوجود درست رہا۔

پھر روایت میں بھی الفاظ کا اختلاف ہے، یہاں جو روایت ہے اس کا ظاہر یہی ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ان لوگوں کے لئے پیشاب اور دودھ تجویز فرمایا تھا، لیکن یہ روایت بخاری میں اور بھی دیگر جگہوں پر آئے گی، حدیث کی دوسری کتابوں میں ملے گی، مگر ہر جگہ البان کے ساتھ ابوال کا ذکر نہیں ملے گا اور بعض روایات میں ذکر تو دونوں کا ہے، مگر

البان کا ذکر مقدم ہے، ابوال کا مؤخر، اس لیے اختلاف روایت کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کوئی ضروری نہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے پیشاب پینے کا حکم دیا ہو، بلکہ تمام روایات پر نظر کرنے سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے انکے لئے دودھ تجویز فرمایا تھا اور پیشاب ان لوگوں کی اپنی تجویز تھی، کیونکہ استسقاء میں اونٹ کا پیشاب بھی بہت مفید ثابت ہوا ہے، لیکن راوی نے ان کی طلب دیکھ کر اور یہ دیکھ کر کہ اونٹ کا پیشاب نافع ہے اور خود انہوں نے باوجود مسلم ہونے کے اس کا شرب کیا، مجموعے کی نسبت آپ کی طرف کردی حالانکہ آپ نے صرف دودھ پینے کا حکم دیا تھا، پیشاب کے معاملے میں پینے کا حکم نہ تھا، بلکہ ازروے طب اونٹ کے پیشاب کی کھکھر اند بھی استسقاء کے لیے مفید ہے، اس لیے پیشاب کی بوسونگھنے کا ذکر تھا، جیسا کہ مصنف عبدالرزاق میں '' یستنشفوا من ابو الھا '' آیا ہے۔

معلوم ہوا کہ شرب اور پینے کا تعلق صرف البان سے ہے، اسی طرح جن روایات میں '' یشربوا من البانھا وابوالھا '' آیا ہے وہاں ''ابوالھا'' کا عامل محذوف ہے اور یہ بھی ''علفتھا تبناً ومآءً'' کے قبیل سے ہے، اس لیے ان بحثوں کی روشنی میں ہمارے لئے بڑی گنجائش ہے، محدثانہ نقطۂ نظر سے یہ جواب بہت ہی دقیق ہے، لیکن اگر یہ بات تسلیم نہ کی جائے تو ہم اس پر اصرار بھی نہیں کرتے، بلکہ اضطراری اور اختیاری احکام کا فرق بھی بیان ہو چکا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ان لوگوں نے اگر اس کو استعمال بھی کیا تھا تو وہ دواء کے طور پر تھا اور مذہب میں دواء کے طور پر ناپاک چیز کے استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔

حرام میں شفا نہ ہونے کا مفہوم پھر اگر ان لوگوں نے پیشاب کا استعمال کیا تھا اور وہ یقیناً ناپاک ہے، تو یہاں یہ بحث اور باقی رہ جاتی ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے میری امت کی شفا حرام چیزوں میں نہیں رکھی ہے، نیز دوسری روایات میں حضرت سوید بن طارق کا واقعہ ہے کہ انھوں نے دواء کے طور پر شراب کے استعمال کی اجازت چاہی، آپ نے انکار فرمایا، پھر دوبارہ اجازت چاہی، آپ نے پھر انکار فرمادیا، تیسری بار اجازت طلب کرنے پر آپ نے فرمایا ''لا انھا داء ولیس بدواء'' فرمایا نہیں شراب تو بیماری ہے دواء نہیں ہے۔

ان روایات کے پیش نظر ناپاک چیزوں کو دواءً استعمال کرنے کی اجازت بھی نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ علاج تو شفاء کے لیے ہوتا ہے اور شفاء حرام سے ملتی نہیں، اس لیے حرام چیزوں کے استعمال کرنے کا مسئلہ دشوار ہو گیا۔

لیکن اصل بات یہ ہے کہ حرام چیزوں میں مطلق شفاء کا انکار تجربات اور واقعات کے خلاف ہے ضرورت کی بنا پر یا یہ کہیئے کہ اضطراری حالت میں متعدد مواقع پر حرام چیزوں کا استعمال ہوا ہے، اس لیے یہ بات بہت واضح طور پر معلوم ہو رہی ہے کہ: ''ان اللہ لم یجعل شفاء امتی فیما حرم علیھا'' گو یہ بظاہر جملہ خبریہ ہے، لیکن اخبار انشاء کے معنی میں ہے اور جملہ خبریہ بول کر انشائیہ کے معنی مراد لینا حکماء کے کلام میں بہت ہوتا ہے، معنی یہ ہیں کہ دوسرے لوگ حرام چیزیں استعمال کریں، نہ

کریں لیکن مری امت ان کا استعمال نہ کرے، کیونکہ باری تعالی نے حرام چیزیں علاج کی غرض سے پیدا نہیں کیں، اس لیے جب تک حلال میسر ہوسکتی ہوں حرام کی طرف توجہ نہ دی جائے لیکن اگر حلال چیز کا ملنا ناممکن ہو اور طبیب، حاذق، مسلم متقی کا یہ فیصلہ ہو کہ اس وقت ضرورت آخری درجہ میں پہنچ گئی ہے اور علاج صرف اسی حرام میں منحصر ہے، یا صورت ایسی ہے کہ علاج تو حلال چیزوں میں بھی ہے، لیکن جہاں مریض موجود ہے، وہاں صرف حرام چیز میسر ہے اور اگر دوسری جگہ سے حلال چیز مہیا کی جائے تو ''تا تریاق از عراق آوردہ شود، مار گزیدہ مردہ شود'' کی حکایت ہوجاتی ہے تو ایسی صورت میں حرام چیز کا استعمال درست ہوگا، جیسا کہ ''اکل میتہ'' میں یہی اصول کارفرما ہے، جو مخمصہ کے وقت بقدر سد رمق کھایا جاسکتا ہے۔

رہا شراب کے بارے میں حضرت سوید بن طارقؓ کا سوال اور آپ کا ارشاد کہ وہ دواء نہیں ہے بیماری ہے، تو پہلی بات تو یہ ہے کہ اس روایت کو حرام چیزوں کے بارے میں لایا نہیں جاسکتا، کیونکہ یہ صرف شراب کے بارے میں ہے، تمام حرام چیزوں کے بارے میں نہیں ہے اور اس کی وجہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ہے کہ: ''انھا داءٌ لا دواء'' کو تنہا نہ دیکھو، بلکہ یہ دیکھو کہ آپ نے یہ ارشاد شہد کی منفعت کو سامنے رکھ کر فرمایا ہے کہ شفاء شہد میں ہے، خمر میں نہیں، کیونکہ یہ حضرات بعض چیزوں کے لیے شراب کو مفید سمجھتے تھے اور اس میں شفاء کا اعتقاد رکھتے تھے، اس اعتقاد کو ختم کرنے کے لئے آپ نے ارشاد فرمایا کہ اس میں شفاء نہیں ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد

حضرت سوید بن طارق کی اس روایت کے بارے میں حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا کہ پہلے یہ سمجھ لو کہ داء کیا چیز ہے اور شفاء کا کیا مفہوم ہے؟ کسی خلط کے غالب آجانے سے مزاج میں جو انحراف آجاتا ہے اور قوائے طبعیہ میں جو اختلال پیدا ہوجاتا ہے، اس کا نام داء ہے اور کسی چیز کے استعمال سے طبیعت کا اعتدال پر آجانا شفاء کہلاتا ہے، اب سمجھنا چاہئے کہ شراب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے استعمال سے کبھی وقتی طور پر ایسا ہوجاتا ہے کہ بیماری دب جاتی ہے، مگر اسی کے استعمال سے دوسری ایسی بیماریاں کھڑی ہوجایا کرتی ہیں، جو اس پہلی بیماری سے زیادہ عسیر الزوال ہوتی ہیں، اس لیے آں حضور ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو مستقل بیماری ہے، اسے شفاء کہیں تو کیسے کہیں؟ پھر شراب میں ضراوت ہے یعنی یہ کہ اس کا خاصہ ہے کہ اس کا قلیل کثیر کی رغبت پیدا کرتا ہے اور اس کی دھت پڑ جاتی ہے اور انجام کار اس سے مختلف قسم کے لاعلاج امراض پیدا ہوجاتے ہیں، لہذا یہ دواء نہیں ہوسکتی کہ یہ مشکل امراض کی جڑ ہے، یہ بیماری ہے دواء نہیں۔

باغی مرتد کی سزا

اس روایت میں یہ آیا ہے کہ ان مرتدین کے ساتھ وہی معاملہ کیا گیا، جو ان لوگوں نے حضرت یسارؓ راعی رسول اکرم ﷺ کے ساتھ کیا تھا، کیوں کہ یہ لوگ باغی تھے، قاتل تھے، مرتد تھے اور انھوں نے احسان فراموشی کی، جب یہ لوگ صحت یاب ہوگئے تو انھوں نے جانوروں پر ڈاکہ ڈالا، ایک کو ذبح کیا، چرواہے کو قتل کیا، اسلام سے مرتد ہوئے اور مویشی لے کر بھاگ نکلے، تو سرکار دو عالم ﷺ نے ان کی جستجو میں بیس آدمیوں کا

ایک دستہ روانہ کیا، وہ پکڑ لیے گئے، تو ان کے ساتھ وہی معاملات کئے گئے جو انھوں نے کئے تھے، یہی قرآن کی تعلیم ہے ارشاد ہوتا ہے: ''اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا اَوْ یُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ''۔ (سورۃ المائدہ رکوع ۵) ان لوگوں کا بدلہ جو اللہ اور اس کے رسول سے برسر پیکار رہتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرنا چاہتے ہیں، صرف یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے، یا ان کو سولی دی جائے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مقابل کے کاٹ دیے جائیں، یا ان کو اس ملک سے نکال دیا جائے۔

اس لیے یہ لوگ ہرگز قابل رحم نہیں ہو سکتے، چنانچہ ان لوگوں کے ہاتھ پیر کاٹے گئے، آنکھوں میں لوہے کی گرم سلائیاں ڈال کر انھیں تپتے ہوئے ریت پر لٹا دیا گیا، یہ لوگ پیاس کی وجہ سے زمین نوچ رہے تھے، لیکن ان لوگوں کو پانی نہیں دیا گیا، نوویؒ تصریح کر رہے ہیں کہ مرتد کے ساتھ رعایت درست نہیں، آپ کے پاس اگر صرف وضو کا پانی ہو اور مرتد پیاس سے مر رہا ہو تو اس کو مرنے دیجئے اور آپ وضو کر لیجئے یہی مذہب ہے، حضرت ابوقلابہؒ نے ان لوگوں کی اس سخت سزا کی یہی وجہ بیان فرمائی ہے۔

(۲۳۴) حَدَّثَنَا اٰدَمُ قَالَ شُعْبَةُ قَالَ اَنَا اَبُو التَّیَّاحِ عَنْ اَنَسٍ قَالَ کَانَ النَّبِیُّ ﷺ یُصَلِّیْ قَبْلَ اَنْ یُّبْنَی الْمَسْجِدُ فِیْ مَرَابِضِ الْغَنَمِ۔

ترجمہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ مسجد کی تعمیر سے قبل بکریوں کے باڑے میں نماز ادا فرماتے تھے۔

امام بخاریؒ کا دوسرا استدلال اور ابن حزمؒ دوسری روایت پیش کرتے ہیں، اس میں یہ آیا ہے کہ تعمیر مسجد[1] سے قبل بکریوں کے باڑے میں نماز ہوتی تھی، بخاریؒ استدلال کرتے ہیں کہ بکریوں کے پیشاب اور مینگنیوں کے درمیان نماز کی اجازت دی ہے، معلوم ہوا کہ یہ دونوں چیزیں پاک ہیں، دیکھئے کتنا مضبوط استدلال ہے؟ ہم تو اس کے بارے میں ذرا تاخیر سے گفتگو کرینگے، پہلے ابن حزم کی بات سن لیجئے، فرماتے ہیں کہ مسجد کی تعمیر سے قبل اس کی اجازت تھی، لیکن مسجد کی تعمیر کے بعد یہ اجازت منسوخ ہوگئی، جس پایہ کا استدلال امام بخاریؒ نے فرمایا تھا، ابن حزمؒ نے اسی درجہ کا جواب دے دیا، لیکن اصل بات یہ ہے کہ یہ استدلال کوئی استدلال ہی نہیں، مرابض غنم جہاں بکریاں بندھتی ہیں، وہیں کچھ لوگ بھی رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان لوگوں کا اٹھنا بیٹھنا بکریوں کے پیشاب اور مینگنیوں پر نہیں ہوتا، پھر یہ کیا استدلال رہا؟ نیز بکریوں کے باڑے کو صاف کرنے کی بھی تاکید آئی ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ بکریوں کے باڑوں کو صاف رکھو، ان کی ناک بہتی ہے، اس کو صاف کیا کرو، زمین ہموار رکھو، کیونکہ بکری ان چیزوں سے متاثر ہوتی ہے اور بیمار ہو جاتی ہے، جب باڑوں کی صفائی کا یہ اہتمام ہے، تو اگر بکری نے

---

[1] مسجد کی تعمیر ہجرت سے چھ ماہ بعد ہوئی ہے۔

پیشاب بھی کیا، تو وہ ویسے ہی تو نہیں پڑا رہے گا، بلکہ اس کو صاف کر دیا جائے گا، نیز کیا ضروری ہے کہ زمین پر نماز بلا حائل ہو، کسی بورئے یا چادر پر نماز ہو تو اس میں کیا قباحت ہے؟ پھر اگر بلا حائل بھی ہو تو "**طھارۃ الارض یبسھا**" یعنی خشک ہو کر جب کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے تو پاک ہو جاتی ہے۔

نیز ایک روایت میں سوال کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ بکریوں کے باڑے میں تو نماز پڑھ لو، لیکن اونٹوں کے باندھنے کی جگہ نماز ادا نہ کرو، اب آپ کیا ارشاد فرمائیں گے، اگر بکریوں کے مرابض میں نماز کا جواز طہارت کی دلیل ہے، تو معاطن ابل میں نماز کا ممنوع قرار دینا نجاست کی دلیل ہونا چاہئے، اصل یہ ہے کہ مرابض غنم اور معاطن ابل میں نماز کی اجازت اور ممانعت کا مدار ان کے پیشاب کی طہارت ونجاست کے باب سے متعلق ہی نہیں، بلکہ آپ نے یہ فرمایا ہے کہ بکری سیدھا سادھا بے ضرر جانور ہے اور اس نے کسی خطرہ کا امکان نہیں ہے، تم اس کے باڑے میں بہ اطمینان نماز ادا کر سکتے ہو، لیکن اونٹ شریر جانور ہے، اگر کسی وجہ سے وہ بلبلانے لگا تو نماز کی ادائیگی تو در کنار، بھاگتے بنے گی، اس سے معلوم ہوا کہ بول سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

بہر حال امام بخاریؒ نے اپنے مقصد کے ثبوت میں دو حدیثیں پیش فرمائی تھیں اور وہ ان دونوں روایات کے ذریعے اپنے مدعا کے اثبات میں قاصر رہے، باقی بخاری کا مسلک ظاہر ہے اور وہ اس بارے میں تنہا نہیں ہیں، امام مالکؒ، زفرؒ اور ایک روایت میں امام محمد اور بعض شوافع بھی ان کے ساتھ ہیں۔

[۶۸] بَابُ مَايَقَعُ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِي السَّمْنِ وَالْمَآءِ.

وَقَالَ الزُّهْرِيُّ لَابَاسَ بِالْمَاءِ مَالَمْ يُغَيِّرْهُ طَعْمٌ اَوْرِيْحٌ اَوْ لَوْنٌ. وَقَالَ حَمَّادٌ لَا بَاسَ بِرِيْشِ الْمَيْتَةِ. وَقَالَ الزُّهْرِيُّ فِيْ عِظَامِ الْمَوْتٰى نَحْوَ الْفِيْلِ وَغَيْرِهٖ اَدْرَكْتُ نَاساً مِنْ سَلَفِ الْعُلَمَآءِ يَمْتَشِطُوْنَ بِهَا وَيَدَّهِنُوْنَ فِيْهَا لَا يَرَوْنَ بِهٖ بَاساً، وَقَالَ ابْنُ سِيْرِيْنَ وَاِبْرَاهِيْمُ لَابَاسَ بِتِجَارَةِ الْعَاجِ .

ترجمہ باب، ان نجاستوں کا بیان، جو گھی یا پانی میں گر جائیں، زہری نے کہا کہ پانی کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں، جب تک کہ نجاست اس کا مزہ یا بو یا رنگ نہ بدلے حماد نے کہا کہ مردار کے بال اور پروں میں کوئی مضائقہ نہیں، زہری نے مردار کی ہڈیوں جیسے ہاتھی وغیرہ کے بارے میں کہا کہ میں نے بہت سے علماء سلف کو پایا، جو ان ہڈیوں کی بنی ہوئی کنگھیوں سے کنگھی کیا کرتے تھے اور ان میں تیل رکھتے تھے اور اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، ابن سرین اور ابراہیم نے فرمایا کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مقصد ترجمہ نجاستوں کی تفصیل ختم ہونے کے بعد اب امام بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر نجاست کسی چیز میں گر جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یعنی وہ چیز جس میں نجاست گر گئی ہے نجاست کے گرتے ہی ناپاک ہو

جائے گی، یا اس میں کچھ حدود اور کچھ شرطیں ہیں، یا سرے سے نجاست کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہوتی؟ چنانچہ ترجمہ اور اس کے ذیل میں بیان فرمودہ آثار واحادیث پر نظر کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام بخاری نے اس مسئلہ میں امام مالک کی رائے کو اختیار کیا ہے اور اصول یہ بیان کیا ہے کہ مثلاً پانی میں نجاست گرنے کے بعد اس کی طہارت ونجاست کا مدار پانی کے اوصاف کے بدلنے اور نہ بدلنے پر ہے، اگر اوصاف بدل گئے تو ناپاک ہے اور اگر اوصاف قائم ہیں تو پانی کم ہو یا زیادہ نجاست کم ہو یا زیادہ، ہر حال میں پانی پاک رہے گا۔

پانی کے اوصاف تین ہیں: ذائقہ، بو اور رنگ، اگر ان اوصاف میں تبدیلی آجاتی ہے تو وہ پانی پانی نہیں ہے اور اگر ذائقہ اور بو پر اثر نہیں پڑا تو پانی ہے اور پاک ہے، یہی مسلک امام مالک کا ہے۔ احناف اور شوافع کا مسلک اس بارے میں یہ نہیں ہے، امام احمد اور ارباب ظاہر کا مسلک بھی الگ ہے جسے ارباب مذاہب کی کتابوں میں تفصیل سے دیکھا جاسکتا ہے، یہاں تو صرف اتنی بات ہے کہ امام بخاری اور امام مالک کے نزدیک طہارت اور نجاست کے درمیان اوصاف کی تبدیلی حد فاصل ہے، ان کے یہاں نہ تو نجاست کے بارے میں کوئی تفصیل ہے کہ وہ جامد ہو یا مائع، قلیل ہو یا کثیر اور نہ پانی کی مقدار میں کوئی تفصیل ہے، بلکہ پانی کی مقدار، نجاست کی مقدار اور نوعیت سب میں تعمیم ہے، صرف اوصاف کو دیکھا جائے گا، اگر پانی اپنے اوصاف پر قائم ہے تو پاک ہے، البتہ تغیر کے بعد اس کو پانی سمجھنا اور پانی کے احکام اس پر جاری کرنا سرسری اور سطحی نظر ہوگی، کیوں کہ چیز اپنے اوصاف اور آثار سے پہنچانی جاتی ہے اور جب اوصاف ہی بدل گئے تو گویا وہ چیز بدل گئی۔

"قَالَ الزُّهْرِیُّ الخ" زہری فرماتے ہیں کہ جب تک پانی کا رنگ، مزہ اور بو باقی ہے اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، معلوم ہوا کہ زہری کے نزدیک بھی مدار تغیر پر ہے اور اس میں کوئی تفصیل نہیں، اگر پانی اپنے اوصاف پر قائم ہے تو پاک ہے، اوصاف بدل گئے تو پانی ناپاک ہوگیا۔

"قَالَ حَمَّادٌ الخ" حماد[1] ارشاد فرماتے ہیں کہ مردار کا پر اگر پانی میں گر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا، حالانکہ میتہ کا پر میتہ کا جز ہے اور چوں کہ میتہ ناپاک ہے، اس لیے پانی اس کے گرنے سے ناپاک ہونا چاہئے تھا، لیکن چوں کہ اس سے پانی میں کوئی تغیر نہیں آتا اور نجاست کا مدار تغیر پر ہے، اس لیے اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، یا یوں کہئے کہ بال کی جڑ میں رطوبت ہوتی ہے جو بوجہ جزو میتہ ہونے کے نجس ہے، لیکن اس کے پانی میں گرنے سے کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا اس لیے حماد کہتے ہیں کہ یہ "لا باس بہ" ہے یعنی اس میں کوئی حرج نہیں ہے، یا استدلال ایک اور طرح سے ہوسکتا ہے کہ مدار استدلال پانی میں پر کا گرنا اور تغیر پیدا نہ کرنا نہ ہو بلکہ خود مردار کے پر کی حالت سے مسئلہ پر استدلال ہو۔

---

[1] یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں جو فقہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں، امام بخاری نے استدلال میں ان کا قول پیش کیا ہے، حالانکہ حماد، ابراہیم اور علقمہ سب ان کے نزدیک مرجیۂ تھے، لیکن اپنا مطلب نکل رہا ہے، تو ان ہی کا قول حجت ہے اور ان کا استدلال درست ہے۔ ۱۲

دیکھئے کہ مردار کا پر موت کے بعد بھی ناپاک نہیں ہوتا، آخر ایسا کیوں ہے؟ صرف اس بنا پر کہ موت نے پر میں کوئی تغیر پیدا نہیں کیا بلکہ وہ موت کے بعد بھی اسی حال پر قائم ہے جس حال پر زندگی کی حالت میں تھا، معلوم ہوا کہ نجاست کا مدار تغیر پر ہے اور چونکہ بال، پر، اون وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان میں موت کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا، زندگی میں ان کا جو حال تھا، موت کے بعد وہی حال قائم ہے، لہذا یہ چیزیں میتہ سے متعلق ہوں یا زندوں سے، ہر حال میں پاک ہیں اور پاک رہیں گی۔

''قَالَ الزُّھْرِیُّ الخ'' زہری کا دوسرا قول پیش کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ مردہ جانوروں کی ہڈیاں جن سے کنگھے، سرمہ دانیاں، پیالیاں وغیرہ بنتی ہیں ان کا استعمال بلانکیر ہوتا رہا ہے، جب مردہ جانوروں کی ہڈیوں سے بنائے گئے ظروف میں کسی نے نکیر نہیں کی تو معلوم ہوا کہ وہ پاک سمجھے گئے ورنہ استعمال نہ کیا جاتا، یہاں ناپاکی اس لیے نہیں آئی کہ ہڈی میں حیات نہیں، موت اثر وہاں کرے جہاں پہلے حیات ہو اور جو چیز زندگی اور موت دونوں صورتوں میں ایک ہی حالت پر قائم رہے، اس کی نجاست کا سوال نہیں پیدا ہوتا، اسی نظریہ کے تحت ہڈی کے ساتھ سینگ کو بھی شامل کیا گیا ہے، بعض حضرات سینگ اور ہڈی میں فرق کے قائل ہیں، بخاریؒ کا مقصد تو صرف یہ ہے کہ سلف علماء کا بلانکیر استعمال ہڈی کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

محمد بن سیرینؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھی دانت کی تجارت میں کوئی خرابی نہیں، حالانکہ دانت مردہ اور زندہ دونوں کا ناپاک ہوتا ہے، مردہ کا دانت تو اس لیے ناپاک ہونا چاہئے کہ وہ مردہ کا جزء ہے اور اگر زندہ کا ہے تو وہ ''ما أبین من الحي فھو میت'' (زندہ سے جو کچھ علیحدہ کرلیا جائے وہ مردہ ہے) کے تحت ناپاک ہے، مگر چونکہ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جو چیزیں تغیر کو قبول کرتی ہیں وہ تغیر کے بعد ناپاک ہو جاتی ہیں اور ہڈی مردہ کی ہو یا زندہ کی، بال مردہ کے ہوں یا زندہ کے، ان میں تغیر نہیں آتا، اس لیے جزو میتہ ہونے کے باوجود چوں کہ موت کا کوئی اثر ان پر قائم نہیں ہوا، اس لیے یہ پاک ہی رہیں گے اور انھیں ناپاک نہیں قرار دیا جائے گا۔

یہ مختلف اقوال اور مسائل پیش کر کے امام بخاریؒ نے یہ ثابت کیا ہے کہ پاکی اور ناپاکی کا مدار تغیر پر ہے، اگر تغیر آجائے تو ناپاک ورنہ پاک یعنی اپنے حال پر قائم، اس کے بعد امام بخاری نے دلیل کے طور پر دو چیزیں پیش کی ہیں، ان دونوں چیزوں میں بھی یہی اصول کارفرما ہے کہ شریعت، تغیر کو نجاست اور طہارت کے باب میں مؤثر مانتی ہے، جب تک کسی چیز میں تغیر پیدا نہ ہو وہ اپنے حکم پر باقی رہتی ہے اور تغیر کے بعد حکم بدل جاتا ہے۔

مثلاً پہلی دلیل میں دیکھئے، اگر گھی میں چوہا گر کر مرجائے تو اس صورت میں سرکار رسالت مآب ﷺ کا ارشاد یہ ہے کہ چوہے اور اس کے ارد گرد کے گھی کو نکال کر پھینک دو، باقی گھی کا استعمال درست ہے، اس بنا پر کہ جتنا حصہ میت کے جسم سے ملا ہوا تھا، اس میں نجاست کا اثر آگیا تھا اس لیے متغیر حصہ کو پھینکنے کا حکم ہوا اور باقی گھی کو استعمال کرنے کی

اجازت رہی، یہی حدیث ابن ماجہ اور مسند احمد بن حنبل میں تفصیل کے ساتھ آئی ہے کہ اگر گھی منجمد ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا اور اگر مائع یعنی پگھلا ہوا ہے تو حکم یہ ہے کہ تمام گھی پھینک دو اور قریب مت جاؤ، کیونکہ وہاں خاص ماحول معدوم ہے، بلکہ کُل کا کُل ماحول کا حکم رکھتا ہے، اس لیے گھی کا جس قدر حصہ آپ متصل سمجھ رہے ہوں اگر اس کو نکالنے کی کوشش کرینگے تو اجزاء نجسہ کے نکلنے سے قبل ہی دوسرے اجزاء اس کے ساتھ آملیں گے اور ناپاکی کو دور کرنا محال ہوجائے گا، اسی لئے تمام گھی کو پھینکنے کا حکم ہوا، یہ مثال بتلاتی ہے کہ اگر تغیر پورے گھی میں آ گیا ہے تو سب نا قابل استعمال اور اگر نجاست پورے گھی پر اثر انداز نہیں ہوئی تو غیر متاثر حصہ قابل استعمال ہے۔

دوسری مثال میں امام بخاری نے یہ ثابت کیا ہے کہ آپ کو معلوم ہے کہ خون ناپاک ہے، لیکن جب اس خون کے اوصاف بدل جاتے ہیں تو ناپاک نہیں رہتا، جیسے شہید کے جسم پر لگا ہوا خون عرصۂ محشر میں دیکھنے میں خون ہی ہوگا، لیکن یہی دموی قباحت مشکی کیفیت میں تبدیل ہوکر شہید کے لیے باعث اعزاز و اکرام ہوجائے گی، معلوم ہوا کہ آثار واوصاف کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں، پاک چیز ناپاک اور ناپاک چیز پاک ہوجاتی ہے اور شریعت کی نظر میں طہارت ونجاست کا مدار تغیر پر ہے۔

(۲۳۵) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيْلُ قَالَ حَدَّثَنِيْ مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِاللّٰهِ بْنِ عَبْدِاللّٰهِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِيْ سَمْنٍ فَقَالَ اَلْقُوْهَا وَمَاحَوْلَهَا فَاطْرَحُوْهُ وَكُلُوْا سَمْنَكُمْ. (آئندہ: ۲۳۶، ۵۵۳۸، ۵۵۴۰)

(۲۳۶) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ حَدَّثَنَا مَعْنٌ قَالَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عُبَيْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُوْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ فَارَةٍ سَقَطَتْ فِيْ سَمْنٍ فَقَالَ خُذُوْهَا وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوْهُ. وَقَالَ مَعْنٌ حَدَّثَنَا مَالِكٌ مَالَا اُحْصِيْهِ يَقُوْلُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ. (گذشتہ: ۲۳۵)

ترجمہ باب، حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے اس چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں مرجائے تو آپ نے فرمایا کہ اس چوہے کو پھینک دو اور اس کے اردگرد جو گھی ہے اس کو پھینک دو اور اپنا گھی کھانے میں استعمال کرلو، حضرت میمونہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے اس چوہے کے بارے میں پوچھا گیا جو گھی میں گرجائے، آپ نے فرمایا کہ چوہے کو اور اس کے اردگرد کے گھی کو لو اور پھینک دو۔ معن کہتے ہیں کہ امام مالک نے ابن عباس عن میمونہ کی سند سے نہ جانے کتنی بار روایت بیان کی ہے۔

تشریح حدیث مقصد ترجمہ کے ذیل میں مسئلہ بیان ہو چکا ہے کہ طہارت ونجاست کے باب میں امام بخاری نے امام مالک کا مسلک اختیار فرمایا ہے اور وہ تغیر وعدم تغیر کو حد فاصل قرار دے رہے ہیں، اب

اس کے اثبات میں بخاری حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت پیش کررہے ہیں کہ گھی میں چوہا گر گیا، سرکار رسالت مآب علیہ سے معلوم کیا گیا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ چوہا نکال دو، اردگرد کا گھی پھینک دو، باقی گھی کھاسکتے ہو، مقصد ترجمہ کی رعایت سے اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ جونجاست آئی اس نے صرف ماحول کو متاثر کیا، اس لیے اردگرد کے گھی کو الگ کردیا جائے اور جو اردگرد سے خارج ہے وہ قابل استعمال ہے اور اگر اردگرد ماحول نہیں ہے، بلکہ کل کا کل ماحول ہے تو ظاہر ہے کہ سب ہی گھی پھینکنا ہوگا۔

یہیں سے احناف نے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے کہ پانی کی قلیل مقدار میں اگر نجاست گر جائے تو وہ سب نجس ہوجاتا ہے، چنانچہ اسی حدیث کے دوسرے جز میں تصریح ہے کہ اگر وہ گھی جس میں چوہا گر کر مر جائے جامد نہ ہو بلکہ سیال ہو تو اس کے قریب بھی نہ جاؤ اور بخاری کا فیصلہ ہے کہ جو حکم گھی کا ہے، وہی پانی کا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پانی کی قلیل مقدار میں اگر نجاست گر جائے تو گرتے ہی وہ پانی سب کا سب نجس ہوجاتا ہے، لیکن بخاری مسئلہ اس طرح نہیں نکال رہے ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرنے سے گھی کا جتنا حصہ متاثر ہوا ہے وہی ناپاک ہے، اس لیے کہ اس میں تغیر آ گیا اور جو گھی تغیر سے محفوظ ہے وہ قابل استعمال ہے، معلوم ہوا کہ نجاست وطہارت کا مدار شریعت نے تغیر پر رکھا ہے۔

"قَالَ مَعْنٌ الخ" اس میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ حدیث مسانید ابن عباس میں داخل ہے یا اس کا شمار مسانید حضرت میمونہ میں ہے؟ بعض حضرات کے نزدیک اس کا شمار مسانید ابن عباس میں کیا گیا ہے، یعنی ابن عباس بلا واسطہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام سے اس کے ناقل ہیں اور بخاری کی تحقیق یہ ہے کہ اصل حدیث ابن عباس عن میمونہ ہے، یعنی ابن عباس نے حضرت میمونہ کے واسطے سے اس کو لیا ہے، لہٰذا قال معن کہہ کر اپنی تحقیق کو مبرہن فرما رہے ہیں کہ معن نے امام مالک سے بارہا ابن عباس عن میمونہ سنا ہے اور یہی صحیح ہے۔

(۲۳۷) حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِى عَلَيْكِ قَالَ كُلُّ كَلْمٍ يُكْلَمُه الْمُسْلِمُ فِى سَبِيْلِ اللّٰهِ يَكُوْنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَهَيْئَتِهَا اِذْ طُعِنَتْ تَفَجَّرُ دَمًا ، اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ وَالْعَرْ فُ عَرْفُ الْمِسْكِ .

(آئندہ: ۲۸۰۳، ۵۵۳۳)

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم علیہ نے فرمایا کہ ہر وہ زخم جو مسلمان کو اللہ کے راستے میں آتا ہے وہ قیامت کے دن اسی حالت پر ہوگا، جس پر لگتے وقت تھا، خون بہتا ہوگا، رنگ خون کا ہوگا اور خوشبو مشک جیسی ہوگی۔

امام بخاریؒ کا دوسرا استدلال تغیر اوصاف کو تغیر احکام کی بناء قرار دیتے ہوئے دوسری حدیث پیش کررہے ہیں کہ فی سبیل اللہ جو بھی زخم مسلمان کے جسم پر آتا ہے قیامت میں اس کی

صورت یہ ہوگی کہ جس ہیئت سے وہ زخم لگا ہے، قیامت میں وہ اسی ہیئت پر رہے گا یعنی تلوار کا زخم ہے تو تلوار کا معلوم ہوگا اور نیزہ کا ہے تو نیزہ کا زخم معلوم ہوگا اور خون بھی بہتا ہوگا، لیکن رنگت خون کی ہوگی اور خوشبو مشک کی، جسم کا اسی حال پر باقی رہنا جس حال پر وہ شہادت کے وقت تھا اس کی شہادت کے اعلان کے لیے ہے، تاکہ سب لوگ دیکھ لیں کہ یہ شہید ہے، جیسا کہ اس کے زخم اس کی شہادت دے رہے ہیں، لیکن چوں کہ یہ اس کا اعزاز ہے اور اگر خون ہر طرح اپنی اصل پر قائم رہے تو وہ قابل نفرت ہے، اس لیے شہید کے اعزاز کو اس طرح ظاہر کیا جائے گا کہ خون میں صرف رنگت خون کی ہوگی اور خوشبو مشک کی۔

بخاری کا استدلال یہ ہے کہ خون سب کے نزدیک ناپاک ہے، دیکھنے والے کو بھی گھن معلوم ہوتی ہے، خواہ شہید کے جسم سے نکلے یا کسی اور کے، لیکن قیامت میں جب صرف رنگت خون کی رہ جائے گی اور خوشبو مشک کی پیدا ہو جائے گی، تو یہی چیز سامان عزت وکرامت ہو جائے گی، گویا یہی خون جو پہلے قابل نفرت تھا وہ تغیر اوصاف کے بعد اطیب طیب بن گیا اور پاک ہو گیا، معلوم ہوا کہ تغیر اوصاف سے احکام بدل جاتے ہیں کہ ایک ناپاک چیز پاک ہوگئی۔

بخاریؒ کے اس استدلال پر یہ کہا جا سکتا ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ پیش کردہ روایت میں عالم آخرت کا ذکر ہے اور یہاں دنیوی احکام سے بحث کی جارہی ہے اور اس دنیا میں ہر طرح کا خون ناپاک ہے، ہر شخص اس سے دامن بچاتا ہے، آخرت تو دار الجزاء ہے، یہ زخم فی سبیل اللہ آئے تھے، خداوند قدوس نے اس خون میں یہ کرامت رکھی کہ وہ قابل نفرت چیز قابل عزت بن گئی، دنیوی احکام میں اس سے استدلال نہیں ہو سکتا، لیکن ہم نے جو طریق استدلال پیش کیا ہے، دراصل وہی بخاری کا منشاء ہے، دنیوی اور اخروی احکام کی بحث لا کر بخاری کے استدلال کو کمزور نہ کرنا چاہئے، بخاری کا مقصد تو صرف اتنا ہے کہ خون ناپاک تھا تو قابل نفرت تھا، اوصاف بدل گئے تو پاک ہو گیا اور وجہ کرامت بن گیا، جیسا کہ مشک میں بھی یہی بات ہے، کیونکہ مشک بعض دم الغزال کا نام ہے، ہرن کی ایک مخصوص نسل کے خاص جسم کے خون بستہ کو مشک کہتے ہیں، جب اس خون نے مشک کی صورت اختیار کر لی تو طاہر اور طیب بن گیا، بخاری کا مقصد حاصل ہو گیا کہ تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں۔

استدلال بخاریؒ کی حقیقت

بخاری نے اوصاف کے تغیر کو احکام کے تغیر کا مدار قرار دے کر دو مثالیں پیش کی ہیں دونوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ تغیر سے احکام بدل جاتے ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ بغیر تغیر کے احکام نہیں بدلتے اور دلیل میں دو چیزیں ایسی ہیں جن میں تغیر سے احکام بدل گئے ہیں، لیکن ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ احکام کا بدلنا صرف اوصاف کے بدلنے پر موقوف ہے، ان دلائل سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ بغیر تغیر کے کسی چیز کے سابق احکام نہیں بدل سکتے، جتنی بات دلائل سے ثابت ہو رہی ہے وہ ہمارے یہاں بھی مسلم ہے کہ تغیر اوصاف سے احکام بدل جاتے ہیں لیکن ہمارے یہاں قلت وکثرت کا

فرق ہے، ہم ماء کثیر میں تغیر اوصاف کو دیکھتے ہیں، لیکن وہ پانی جس کی مقدار قلیل ہو محض نجاست کے گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے، آپ نے قلت و کثرت کے فرق کو بے معنی قرار دیا ہے، اور آپ کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ کثیر پانی میں تو تغیر ہی کا اعتبار ہوگا، لیکن قلیل پانی میں دوسری روایات کی بناء پر تغیر کا انتظار نہیں کیا جائے گا، بلکہ صرف نجاست کے گرنے سے ناپاکی کا حکم لگا دیا جائے گا۔ روایت میں تصریح ہے: ''اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیھرقہ ولیغسل الاناء سبع مراتِ'' جب کتا تمہارے کسی کے برتن میں منھ ڈال دے تو برتن کی چیز کو گرا دو اور برتن کو سات بار دھوڈالو، دوسری روایت میں'' طھور إناء احدکم '' کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے عام طور سے برتن میں قلیل مقدار ہوتی ہے اور حکم ہو رہا ہے کہ اس کو فوراً بہادو اور پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ برتن کو سات مرتبہ دھولو، حالانکہ صرف پانی یا کسی دوسری چیز میں صرف منھ ڈالنے سے رنگ، ذائقہ، بو کچھ نہیں بدلتا، لیکن حکم بدل گیا، معلوم ہوا کہ قلیل مقدار میں تغیر اوصاف کا انتظار نہیں کیا جاتا، اب اس حدیث کو محض نظافت پر محمول کرنا ہی زیادتی ہے، کیونکہ عرب جیسے کم پانی والے ملک میں صرف نظافت کی خاطر سات بار دھونے کا حکم نہیں دیا جاسکتا، پھر اس کو امر تشریعی پر محمول کرنا بھی مجتہد کی شان کے خلاف ہے۔

دوسری روایت میں آیا ہے کہ سونے کے بعد اٹھو تو جب تک تین بار دھو کر ہاتھ پاک نہ کرلو برتن میں نہ ڈالو اور اس کا سبب یہ ہے کہ ''فانہ لایدری این باتت یدہ'' یعنی وہ نہیں جانتا کہ نیند میں اس کا ہاتھ بدن کے کس کس حصہ سے متعلق رہا، یعنی علم نہ ہونے کے باعث ممکن ہے، ہاتھ میں نجاست ہو تو اس کو بلا دھوئے ہوئے برتن میں ڈالنے سے پانی مشتبہ اور مشکوک ہو جائے گا اور اس سے جو طہارت حاصل کی جائے گی وہ بھی مشتبہ اور مشکوک رہے گی، اس سے صاف ظاہر ہے کہ نجاست کے یقینی ہونے کی صورت میں بغیر دھوئے ہوئے برتن میں ہاتھ ڈالنا اس کو نجس کردے گا، اوصاف کا تغیر ہو یا نہ ہو، یہ ماء قلیل اور کثیر کا فرق نہیں ہے، تو اور کیا ہے؟ اسی طرح فرمایا گیا ہے کہ بند پانی میں پیشاب نہ کرو کہ پھر وہ پانی وضو یا غسل کے قابل نہ رہے گا اور نہ اس کو پیا جاسکے گا، معلوم ہوا کہ ایسا پانی پیشاب کرتے ہی ناپاک ہو جاتا ہے، یہ حکم بھی قلیل اور کثیر کے درمیان اس فرق کو ظاہر کر رہا ہے، کہ قلیل پانی صرف نجاست گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے، خواہ اوصاف نہ بدلیں، البتہ کثیر پانی میں یہ فرق چلے گا کہ تغیر سے پہلے پاک ہے اور تغیر کے بعد ناپاک۔

اسی گھی والی روایت میں'' ان کان مائعا فلا تقربوہُ'' آیا ہے کہ اگر گھی منجمد نہیں ہے، پگھلا ہوا ہے تو اس کے قریب نہ جاؤ، چنانچہ امام احمدؒ کے یہاں اس کا استعمال کسی طریقے سے درست نہیں، شوافع کے یہاں نہ استعمال درست ہے اور نہ بیچنا درست ہے، حنفیہ کے یہاں کھانے میں استعمال ممنوع ہے، مگر اعلام (جتلا دینے) کے بعد بیچنے کی اور مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں پر جلانے کی اجازت ہے، علاوہ اس کے کشتیوں کو مضبوط کرنے کے لیے ان پر ملنے کی اجازت ہے، لیکن ان تینوں ائمہ کے یہاں ناپاکی کی وجہ سے کھانے میں استعمال درست نہیں، حالانکہ صرف

مرجانے سے تغیر نہیں آیا۔

ان تمام باتوں کی وجہ سے ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ امام بخاری کے دلائل ان کے دعوے کے ثبوت کے لیے کافی نہیں، ان کا دعوی ہے کہ احکام کے تغیر کا انحصار اوصاف کے تغیر پر ہے اور دلیل میں انحصار مذکور نہیں، صرف اتنا مذکور ہے کہ اوصاف کے بدلنے سے احکام بدل جاتے ہیں، اتنی بات سب کے یہاں مسلم ہے، لیکن قلت وکثرت کو لغو قرار دینے کی کوئی دلیل امام بخاری کے پاس نہیں، جب کہ دوسری روایات سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اوصاف کے تغیر کی رعایت کثیر پانی میں رکھی گئی ہے، قلیل پانی صرف نجاست گر جانے سے ناپاک ہو جائے گا، اوصاف چاہے بدل جائیں یا باقی رہیں۔　　واللہ اعلم

[۶۸] بَابُ الْبَوْلِ فِي الْمَآءِ الدَّائِمِ

(۲۳۸) حَدَّثَنَا اَبُوْ الْيَمَانِ قَالَ اَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ اَخْبَرَنَا اَبُوْ الزِّنَادِ اَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَانِ بْنَ هُرْمُزَ الْاَعْرَجَ حَدَّثَنَا اَنَّهُ سَمِعَ اَبَا هُرَيْرَةَ اَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ يَقُوْلُ نَحْنُ الْاٰخِرُوْنَ السَّابِقُوْنَ.　　(آئندہ: ۸۷۶، ۸۹۶، ۲۹۵۶، ۳۴۸۶، ۶۶۲۴، ۶۸۸۷، ۷۰۳۶، ۷۴۹۵)

(۲۳۹) وَقَالَ بِاِسْنَادِهٖ لَا يَبُوْلَنَّ اَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِيْ لَا يَجْرِيْ ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيْهِ.

ترجمہ باب، اس امر کے بیان میں کہ بند پانی میں پیشاب کرنے کا کیا حکم ہے؟ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "نحن الآخرون السابقون" اور اسی اسناد سے آپ نے فرمایا کہ تم میں سے کوئی شخص ایسے رکے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے جو چلتا نہیں ہے، پھر اسی میں غسل بھی کرلے۔

مقصد ترجمہ احناف اور شوافع کا مسلک معلوم ہو چکا ہے کہ وہ قلت وکثرت کا اعتبار کرتے ہیں اور اوصاف کے تغیر پر مدار صرف کثیر پانی میں رکھا گیا ہے، ان حضرات کا ایک مستدل یہ حدیث بھی ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے رکے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، بخاری نے اپنے مذاق کے مطابق اس ترجمہ میں اس روایت کے معنی بیان کیے ہیں اور کہتے ہیں کہ حدیث میں جو پانی میں پیشاب نہ کرنے کی نہی کو ماء دائم (رکے ہوئے پانی) کے ساتھ خاص کیا گیا ہے آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ بخاری کے نزدیک نہی کا منشاء یہ نہیں ہے کہ قلیل پانی میں پیشاب سے فوراً نجاست آجاتی ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اگر رکے ہوئے پانی میں پیشاب کر دیا جائے تو چونکہ وہ جاری نہیں ہے، اس لیے وہ پیشاب اسی پانی میں رکا رہے گا اور فی الحال اگر چہ وہ پیشاب پانی پر اثر انداز نہ ہوگا، لیکن کچھ عرصہ تک رکا رہنے کے بعد پانی کے اندر بو پیدا ہو جائے گی اور تغیر آجائے گا، اس مصلحت سے رکے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا ممنوع ہے، بخلاف جاری پانی کے کہ اگر اس میں پیشاب کر بھی دیا جائے تو چونکہ وہ بہتا ہوا پانی ہے، اس لیے کوئی خرابی واقع نہ ہوگی اور پیشاب بہہ جائے گا، تغیر کا ایسی صورت میں کوئی بھی احتمال نہ ہوگا، گویا یہ ترجمہ بھی ترجمۂ سابق ہی کے نہج پر ہے

اور جس طرح وہاں مدار تغیر اور عدم تغیر پر تھا یہاں بھی مدار احکام اسی کو قرار دیا گیا ہے۔

یا پھر اور زیادہ واضح انداز میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ رکے ہوئے پانی میں پیشاب کی اجازت دی جائے گی تو سب کے لیے راہ کھل جائے گی اور جب اس طرح اس میں پیشاب ہونے لگے گا، تو پھر ظاہر ہے کہ بند پانی کب تک متغیر نہ ہوگا، کثرت ابوال (پیشاب کے برابر ہوتے رہنے) سے ایک نہ ایک دن ضرور متغیر ہو کر رہے گا، پھر اس سے نہ غسل ہو سکے گا نہ وضو، اس لیے رکے ہوئے پانی میں پیشاب کی ممانعت سد اللباب اور مستقبل میں متغیر نہ ہو جانے کے اندیشہ سے کی گئی ہے، یہ مطلب نہیں کہ پانی صرف پیشاب کرنے سے ناپاک ہو گیا، ناپاک تو ہوگا تغیر کے بعد ہی، لیکن اگر پیشاب کی اجازت عام دے دی جائے تو تغیر پیدا ہونے میں زیادہ دیر نہیں لگتی، امام بخاری کے مذاق کی رعایت سے ترجمہ کا مقصد اور ذیل میں پیش کی ہوئی حدیث کا یہ مفہوم ہے جو بیان کیا گیا، لیکن حدیث کے الفاظ امام بخاری کے بیان کردہ معنی کا ساتھ نہیں دیتے، روایت میں ہے "ثم یغتسل فیه" یہاں "ثم" استعمال کیا گیا ہے جو استبعاد کے لیے ہے، یعنی یہ بات انسانیت سے بہت گری ہوئی ہے کہ وہ پانی جو آلۂ طہارت ہے اور جس کی ہمہ وقت انسان کو ضرورت رہتی ہے، کبھی غسل کرنا ہے، کبھی وضو، پھر غسل اور وضو ہی پر کیا موقوف ہے، پینے کی ضرورت تو ہر وقت رہتی ہے، اس کو پیشاب کر کے اپنے حق میں ممنوع الاستعمال بنا لے، یہ کہاں کی دانش مندی ہوگی، مانا کہ غسل فی الحال کرنا نہیں ہے اور مان لیجیے کہ وضو کی بھی ضرورت نہیں، مگر شرب کا تو معاملہ برابر ہی رہتا ہے، اس کا تو اور کوئی وقت متعین نہیں ہے اور یہ ضرورت تو عام ہے، تو تم خود سوچو کہ پیشاب کر کے دوسروں کو کس قدر نقصان پہنچا رہے ہو، اس روایت میں تو صرف "ثم یغتسل" مذکور ہے، مگر دوسری روایت میں "یتوضأ" بھی آیا ہے اور طحاوی میں "**فلعل اخاه المسلم یمر علیه فیشرب ویتوضا منه**" کے الفاظ ہیں۔

یہ "ثم" ایسا ہی ہے جیسا فرمایا گیا "**لایضرب احدکم ظعینته ضرب الامة ثم یضاجعها**" اپنی بیویوں کو باندیوں کی طرح تم میں سے کوئی نہ مارے، پھر مضاجعت کرے، مفہوم یہ ہے کہ جس طرح باندیوں کو بات بات پر تنبیہ کی جاتی ہے، اس طرح کا عمل بیویوں کے ساتھ نہیں رہنا چاہئے، اس لیے کہ اگر ایسا کرو گے تو تمہیں خود حجاب پیدا ہوگا کہ ابھی تو زجر و توبیخ اور مار پیٹ کر رہے تھے اور اب مضاجعت کے خواہشمند ہو گئے۔

بالکل اسی طرح یہاں ہے کہ پیشاب نہ کرو، کیونکہ پیشاب کے بعد غسل کی نوبت آئے گی تو پھر کیا کرو گے، اس لیے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ امام بخاری کا یہ خیال کہ جب تک تغیر نہ آئے پانی پاک رہتا ہے، اس حدیث کے خلاف اور تکلف بارد ہے، اصحاب ظواہر سے تو یہ مستبعد نہیں کہ وہ اس قسم کی دور از کار تاویلات باردہ اختیار کریں، لیکن امام بخاری کا جو فقیہ اور محدث ہیں ایسی بات فرمانا محل تعجب ہے۔

یہ بحث اس بات پر تھی کہ امام بخاری کو پانی کے مسئلہ میں امام مالک کا ہم نوا تسلیم کیا گیا، جیسا کہ اکثر شارحین

حضرات کا فیصلہ ہے، لیکن اگر امام بخاری کا مسلک یہ نہ ہو اور امام احمد سے جو ایک مشہور روایت کتابوں میں ملتی ہے کہ وہ جامد اور مائع (جمی ہوئی اور بہنے والی) نجاست میں فرق کرتے ہیں، نجاست جامدہ میں تو ان کا قول یہ ہے کہ اس کے گرنے سے فوراً پانی یا جو پانی کے حکم میں ہو ناپاک نہیں ہوتا اور سیال نجاست سے فوری طور پر پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگر امام بخاری بھی یہی رائے رکھتے ہوں اور اسی بنا پر اس باب میں بخاری نے موت فارہ (چوہے کے مرنے) کی حدیث نکالی ہو جو نجاست جامدہ ہے اور اس کے بعد فوراً دوسرا باب ''البول فی الماء الدائم'' رکھ دیا جو کہ سیال نجاست ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب جیسی سیال نجاست سے اس بناء پر منع کیا جا رہا ہے کہ اس سے فی الحال پانی ناپاک ہو جاتا ہے، پھر غسل وغیرہ کے قابل نہیں رہے گا، تو یہ معنی اگرچہ صحیح ہیں، مگر سیال اور غیر سیال کا فرق قابل بحث رہے گا، حضرت علامہ کشمیریؒ کا رجحان بھی اسی جانب ہے کہ امام بخاری امام احمدؒ کی اس غیر مشہور روایت کی تائید میں ہیں۔

نحن الآخرون السّابقون کے معنی اور ربط

عبدالرحمان کا بیان ہے کہ انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ حدیث اس عنوان کے ساتھ سنی کہ ''نحن الآخرون السابقون'' اس جملہ کا سادہ اور بے تکلف مطلب یہ ہے کہ اگرچہ ہم اس دنیا میں تمام امتوں کے بعد آئے ہیں، مگر قیامت میں ہم سب امتوں سے آگے ہوں گے، قبر سے اٹھنے کے بعد سے دخول جنت تک ہر معاملہ میں ہم پیش پیش ہوں گے اور تمام امتیں ہمارے پیچھے اور ہمارے تابع ہوں گی، احتمال کے درجہ میں یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ ہم ظہور میں تو مؤخر ہیں مگر وجود میں مقدم ہیں، کیونکہ آپ کی نبوت تمام انبیاء پر سابق ہے: ''کنت نبیاً و آدم منجدل بین الماء والطین'' اور نتیجہ میں نبی کے تابع ہو کر امت کا سابق ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے، اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ترجمۃ الباب سے اس کا کیا تعلق ہے؟

حضرت علامہ کشمیریؒ کا ارشاد

شارحین بخاری نے ربط پیدا کرنے کے لیے بڑے لاطائل طریقے بیان کئے ہیں، لیکن اصل بات علامہ کشمیری رحمہ اللہ نے ارشاد فرمائی ہے کہ اس کا بول فی الماء الدائم (رکے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا) کے ترجمہ سے کوئی ربط نہیں ہے، بلکہ امام بخاری کے پاس عبدالرحمان بن ہرمز الاعرج کا صحیفہ ہے، جس میں بہت سی روایات ہیں، اس صحیفہ کا آغاز ''نحن الآخرون السابقون'' سے ہوا ہے، بخاری جب بھی اس صحیفہ سے کوئی روایت نقل کرتے ہیں تو نشان دہی کے طور پر پہلے ''نحن الآخرون السابقون'' کا ٹکڑا ذکر فرماتے ہیں، اس کے بعد مقصد کے موافق دوسری حدیث لاتے ہیں تا کہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ روایت اس صحیفہ سے نقل کی گئی ہے جس کا آغاز ''نحن الآخرون السابقون'' سے ہوا ہے۔ جیسا کہ امام مسلم کے پاس ہمام بن حارث کا صحیفہ ہے اور وہ جب اس صحیفہ سے کوئی روایت نقل کرتے ہیں تو اطلاع دینے کی غرض سے ''فذکر احادیث منھا'' سے آغاز کرتے ہیں، پھر مناسب مقام اس صحیفہ سے دوسری روایت نقل کرتے ہیں، یہ اپنا اپنا طریق ہے اور مقصد صرف نشاندہی

ہوتا ہے کہ جو روایت ہم لا رہے ہیں یہ اس صحیفہ کی ہے، اس تحقیق کے بعد مناسبات کی تلاش لا طائل ہے۔

[۶۹] بَابٌ اِذَا اُلْقِیَ عَلٰی ظَهْرِ الْمُصَلِّیْ قَذَرٌ اَوْ جِیْفَةٌ لَّمْ تَفْسُدْ عَلَیْهِ صَلَاتُهٗ

قَالَ وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ اِذَا رَاٰی فِیْ ثَوْبِهٖ دَمًا وَّهُوَ یُصَلِّیْ وَضَعَهٗ وَمَضٰی فِیْ صَلَاتِهٖ. وَقَالَ ابْنُ الْمُسَیَّبِ وَالشَّعْبِیُّ اِذَا صَلّٰی وَفِیْ ثَوْبِهٖ دَمٌ اَوْ جَنَابَةٌ اَوْ لِغَیْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ تَیَمَّمَ فَصَلّٰی ثُمَّ اَدْرَكَ الْمَآءَ فِیْ وَقْتِهٖ لَا یُعِیْدُ

(۲۴۰) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبِیْ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ اَبِیْ اِسْحٰقَ عَنْ عَمْرِو بْنِ مَیْمُوْنٍ اَنَّ عَبْدَاللّٰهِ قَالَ بَیْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ سَاجِدٌ ح قَالَ وَحَدَّثَنِیْ اَحْمَدُ بْنُ عُثْمَانَ قَالَ حَدَّثَنَا شُرَیْحُ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِیْمُ بْنُ یُوْسُفَ عَنْ اَبِیْهِ عَنْ اَبِیْ اِسْحٰقَ قَالَ حَدَّثَنِیْ عَمْرُو بْنُ مَیْمُوْنٍ اَنَّ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ مَسْعُوْدٍ حَدَّثَهٗ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ كَانَ یُصَلِّیْ عِنْدَ الْبَیْتِ وَاَبُوْجَهْلٍ وَاَصْحَابٌ لَهٗ جُلُوْسٌ اِذْ قَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ اَیُّكُمْ یَجِیْءُ بِسَلَا جَزُوْرِ بَنِیْ فُلَانٍ فَیَضَعُهٗ عَلٰی ظَهْرِ مُحَمَّدٍ ﷺ اِذَا سَجَدَ فَانْبَعَثَ اَشْقَی الْقَوْمِ فَجَآءَ بِهٖ فَنَظَرَ حَتّٰی اِذَا سَجَدَ النَّبِیُّ ﷺ وَضَعَهٗ عَلٰی ظَهْرِهٖ بَیْنَ كَتِفَیْهِ وَاَنَا اَنْظُرُ لَا اُغْنِیْ شَیْئًا لَوْ كَانَتْ بِیْ مَنَعَةٌ قَالَ فَجَعَلُوْا یَضْحَكُوْنَ وَیُحِیْلُ بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ سَاجِدٌ لَا یَرْفَعُ رَاْسَهٗ حَتّٰی جَاءَتْهُ فَاطِمَةُ فَطَرَحَتْهُ عَنْ ظَهْرِهٖ فَرَفَعَ رَاْسَهٗ ثُمَّ قَالَ اَللّٰهُمَّ عَلَیْكَ بِقُرَیْشٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَشَقَّ ذٰلِكَ عَلَیْهِمْ اِذْ دَعَا عَلَیْهِمْ قَالَ فَكَانُوْا یَرَوْنَ اَنَّ الدَّعْوَةَ فِیْ ذٰلِكَ الْبَلَدِ مُسْتَجَابَةٌ ثُمَّ سَمّٰی اَللّٰهُمَّ عَلَیْكَ بِاَبِیْ جَهْلٍ وَعَلَیْكَ بِعُتْبَةَ بْنِ اَبِیْ رَبِیْعَةَ وَشَیْبَةَ بْنِ رَبِیْعَةَ وَالْوَلِیْدِ بْنِ عُتْبَةَ وَاُمَیَّةَ بْنِ خَلَفٍ وَعُقْبَةَ بْنِ اَبِیْ مُعَیْطٍ وَعَدَّ السَّابِعَ فَلَمْ یَحْفَظْهُ قَالَ فَوَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِهٖ لَقَدْ رَاَیْتُ الَّذِیْنَ عَدَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ صَرْعٰی فِی الْقَلِیْبِ قَلِیْبِ بَدْرٍ. (آئندہ: ۵۲۰، ۲۹۳۴، ۳۱۸۵، ۳۸۵۴، ۳۹۶۰)

ترجمہ باب، جب نمازی کی کمر پر گندگی یا مردار ڈال دیا جائے تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ حضرت ابن عمر نماز پڑھتے ہوئے اپنے کپڑے پر خون دیکھتے تو نماز جاری رکھتے اور کپڑا اتار دیتے، سعید بن المسیب اور شعبی نے فرمایا کہ جب کوئی شخص ایسی حالت میں نماز پڑھے کہ اس کے کپڑے پر خون یا منی لگی ہو یا اس کا رخ غیر قبلہ کی طرف ہو یا اس نے تیمم سے نماز پڑھی ہو، پھر وقت کے اندر ہی اندر پانی مل گیا ہو تو وہ نماز نہیں لوٹائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ سجدے میں تھے، (تحویل) حضرت عبداللہ بن مسعود نے حدیث بیان کی کہ نبی اکرم ﷺ بیت اللہ کے نزدیک نماز پڑھ رہے تھے اور ابوجہل اور اس کے کچھ ساتھی بیٹھے ہوئے تھے کہ وہ لوگ آپس میں یہ گفتگو کرنے

لگے کہ تم میں سے کون ایسا ہے کہ فلاں قوم میں جو جوان اونٹ ذبح ہوا ہے، اس کا بچہ دان اٹھالائے، پھر اس کو محمد ﷺ کی پشت پر رکھ دے جب وہ سجدہ کریں، چنانچہ ان لوگوں کا سب سے بڑا بدبخت انسان کھڑا ہوا اور وہاں سے بچہ دان اٹھالایا، پھر انتظار کرنے لگا، حتی کہ نبی اکرم ﷺ سجدے میں گئے تو اس بدبخت نے شانہائے مبارک کے درمیان کمر پر وہ سلا (بچہ دان) رکھ دیا، حضرت ابن مسعود کہتے ہیں کہ میں دیکھ رہا تھا مگر کچھ نہ کرسکتا تھا، کاش! میرے پاس قوت ہوتی، پھر آپ نے روایت بیان کی کہ وہ لوگ اس کے بعد ہنسنے لگے اور ایک دوسرے پر الزام رکھنے لگے، رسول اکرم ﷺ سجدہ میں تھے، اپنا سر مبارک نہ اٹھا پاتے تھے حتی کہ حضرت فاطمہؓ آئیں اور انھوں نے وہ گندگی آپ کی کمر مبارک سے اتار کر پھینک دی، پھر آپ نے سر مبارک اٹھایا، پھر آپ نے بددعا کی کہ اللہ! تو ان قریش کو گرفت میں لے، آپ نے تین بار بددعا کی، جب آپ نے ان بدبختوں کے حق میں بددعاء فرمائی تو یہ بات ان لوگوں پر بہت شاق گزری، کیونکہ وہ لوگ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ اس شہر میں یعنی مکہ میں دعا مقبول ہوتی ہے، پھر آپ نے الگ الگ نام لے کر یہ فرمایا اے اللہ! ابوجہل کو پکڑ لے، اے اللہ! عتبہ بن ربیعہ، شیبہ بن ربیعہ، ولید بن عتبہ، امیہ بن خلف اور عقبہ بن ابی معیط کو پکڑ لے اور آپ نے ساتویں کا نام بھی لیا جو راوی کو یاد نہیں رہا، حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے، میں نے ان لوگوں کو دیکھا جن کے نام سرکار رسالت مآب ﷺ نے لیے تھے کہ وہ لوگ قلیب میں یعنی میدان بدر کے کنویں میں مردہ پڑے ہوئے تھے۔

مقصد ترجمہ مقصد ترجمہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں نمازی کے اوپر کوئی گندی چیز یا کسی مردار کا جسم ڈال دے تو نماز فاسد نہیں ہوتی، اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیزیں ابتداء نماز میں دخول نماز سے مانع قرار دی گئی ہیں اگر اثناء نماز میں اس قسم کی چیزیں نمازی کے بدن یا کپڑے کو لگ جائیں تو یہ چیزیں بقاء نماز کے لیے نقصان دہ نہیں ہیں، گویا بخاری ابتداء اور بقاء کا فرق بتلا رہے ہیں، مثلاً اثناء نماز میں دیکھا کہ کپڑے پر کسی طرح کی ناپاکی لگی ہوئی ہے، تو اس کا کیا حکم ہے، نماز چھوڑ دے یا پوری کرے؟ بخاری کہتے ہیں کہ پوری کرے، کیونکہ بعض احوال ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اگر ابتداء نماز میں پیش آجائیں تو نماز شروع کرنے کی اجازت نہ ہوگی، لیکن اگر وہی احوال نماز میں پیش آرہے ہیں تو بقاء کے لیے مضر نہیں، ابتداء اور بقاء کا یہ فرق حضرت شاہ ولی اللہ کا بیان فرمودہ ہے۔

حضرت شاہ صاحب قدس سرہ کی بات بہت گہری ہے اور ہوسکتا ہے کہ امام بخاری کا مختار بھی یہی ہو، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں طہارت کے ابواب چل رہے ہیں اور بخاری نے مسئلہ کتاب الصلوۃ کا بیان کردیا، اس کا ربط کیسے قائم کیا جائے؟ کیونکہ ابتداء صلوۃ اور بقاء صلوۃ کے مسائل تو آگے چل کر ابواب صلوۃ ہی میں آنے چاہئیں، شارحین میں بعض حضرات نے اس طرف توجہ دی ہے اور صرف اتنا لکھا ہے کہ اگر پانی میں نجاست گر جائے تو وہ تغیر سے پہلے پہلے پاک ہے اور اگر اثناء صلوۃ میں کپڑے کی ناپاکی کا علم ہو تو نماز درست ہے، یعنی جس طرح تغیر سے پہلے ناپاکی کا پانی میں گر

جانا اسے ناپاک نہیں کرتا، اسی طرح نمازی کی نماز اثناء صلوۃ میں ناپاک چیز کے علم میں آنے سے فاسد نہیں ہوتی، ظاہر ہے کہ صرف اتنی مناسبت سے کام نہیں چلتا۔

حضرت الاستاذؒ کا ارشاد حضرت الاستاذ رحمہ اللہ نے کتاب الطہارۃ سے اس مسئلہ کا ربط اس طرح بیان فرمایا ہے کہ دراصل بخاری اس ترجمہ میں ایک شبہ کا جواب دینا چاہتے ہیں، جس پر سابق تراجم کی تکمیل کا مدار ہے، شبہ یہ ہوتا ہے کہ پانی میں پیشاب پڑا ہے اور آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں، ناپاک جب ہوگا کہ پیشاب کا اثر پانی میں ظاہر ہو جائے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پانی اصل میں طاہر ہے، اگر اس میں کوئی نجاست مل جائے تو کہیں گے کہ اس پانی میں نجاست ہے یا یہ پانی حامل نجاست ہے اور جو حامل نجاست ہو اس کو ناپاک ہی کہا جاتا ہے، کیونکہ جو چیزیں اصل سے پاک ہوں انھیں ناپاکی کا حکم اسی بناء پر لگتا ہے کہ وہ حامل نجاست ہو جاتی ہیں، سوال یہ ہے کہ پیشاب اگر پڑا ہے اور پانی میں مل گیا ہے تو پانی ناپاک کیوں نہیں؟ بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ سبب نجاست موجود ہو اور حکم نجاست موجود نہ ہو، اس حکم کو تغیر کے آجانے تک کیوں مؤخر کرتے ہو؟ یہ اشکال ہے۔

بخاری نے اس کے جواب کے لیے نماز کا مسئلہ بیان کیا ہے کہ دیکھو وضو نماز کا مقدمہ ہے اور دراصل طہارت نماز ہی کے لیے مقصود ہوتی ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات نماز میں بھی سبب نجاست موجود ہوتا ہے، مگر حکم نجاست موخر کردیا جاتا ہے، مثلاً نمازی کو نماز کے درمیان معلوم ہو کہ اس کے کپڑوں پر یا بدن پر نجاست لگی ہوئی ہے، تو یوں نہیں کہتے کہ نماز جاتی رہی، بلکہ اس کی نماز صحیح قرار دی گئی ہے، دیکھئے گا کہ یہاں سبب نجاست موجود اور حکم نجاست معدوم، نماز کے بعد اس کو دھوڈالو، اسی طرح پیشاب پانی میں پڑا ہوا ہے، لیکن جب تک اس کا ظہور نہ ہو جو غلبۂ آثار سے ہوتا ہے اس وقت تک حکم نجاست نہیں لگائیں گے، جیسا کہ نماز میں نماز سے فراغت تک کے لیے نجاست سے حکم نجاست کو موخر کردیتے ہیں، معلوم ہوا کہ موثر سے اثر کی تاخیر ممکن ہے اور یہی بخاری بتلانا چاہتے ہیں۔

وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ الخ اگر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نماز کی حالت میں بدن یا کپڑے پر خون دیکھتے تو کپڑا فوراً اتار دیتے اور نماز کو جاری رکھتے، معلوم ہوا کہ بقاء کے احکام اور ہیں اور ابتداء کے اور، کیونکہ ابن عمر نماز نہیں توڑتے، نماز جاری رکھتے ہیں، بقاء اور ابتداء کا فرق ظاہر ہوگیا، حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں، رہا حضرت ابن عمر کا یہ اثر، تو اس اثر کو پورے طور پر مصنف ابن ابی شیبہ سے لیا جائے، مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے: "**انه كان إذا كان في الصلوة فرأى في ثوبه دماً فاستطاع ان يضعه وضعه وان لم يستطع فغسله ثم جاء يبني على ما كان صلّى**" یعنی حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر نماز میں کپڑے پر خون دیکھتے اور اس کپڑے کو اتارنے پر قدرت ہوتی تو اتار دیتے اور اگر اتارنا قدرت میں نہ ہوتا تو نماز سے نکل جاتے اور اس کو دھوتے، پھر ادا کردہ نماز پر بقیہ نماز کی بنا فرماتے۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں بیان کیے گئے اس پورے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری بقاء اور ابتداء میں فرق

کے لیے اس سے استدلال نہیں کر سکتے ، کیونکہ اس میں یہ آیا ہے کہ اگر ناپاک کپڑے کو الگ کرنا ممکن ہوتا تو الگ کردیتے اور اگر الگ کرنا ناممکن ہوتا تو نماز سے نکل کر دھوتے ، معلوم ہوا کہ ابتداء اور بقاء میں ان کے یہاں فرق نہیں تھا، کیونکہ ابتداء اور بقاء میں فرق تھا تو نماز سے نکل کر کیونکہ دھوتے تھے؟

وقال ابن المسیّب الخ ابن المسیب اور شعبی کہتے ہیں کہ اگر نماز کی حالت میں جنابت یا خون دیکھے یا غیر قبلہ کی طرف نماز ہوتی یا نماز تیمّم سے شروع کی ہوتی اور پھر وقت ہی کے اندر پانی مل جاتا تو نماز نہ لوٹاتے ، امام بخاری کا مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑے کے بارے میں خون یا جنابت سے آلودگی کا علم نماز سے پہلے ہو جاتا ہے، تو ایسے کپڑے کے ساتھ نماز میں داخل ہونا ناجائز تھا، لیکن اثناء صلوۃ میں اس کا علم ہوتا ہے تو اس کو جائز سمجھتے ہیں اور نماز صحیح قرار دی جاتی ہے، یہاں دو چیزوں کا حکم ہے، ایک خون اور دوسرے منی، اگر ان دونوں کی مقدار قلیل ہے اور معفوعنہ (معاف کیے گئے) کے درجہ میں ہے تو ہمارے یہاں بھی اعادہ کی ضرورت نہیں ، اگر مقدار معفوعنہ سے زیادہ ہے تو اعادہ کرنا ہوگا، حضرات شوافع کے یہاں خون چونکہ غیر سبیلین کا ہے، اس لیے ناقض وضوء نہیں اور منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

ابن المسیب اور شعبی کے قول میں دوسرا مسئلہ قبلہ کا ہے کہ اگر نماز غیر قبلہ کی طرف رخ کر کے پڑھی ہو تو نماز ہو جائے گی، اگر نماز تحری کے بعد شروع کی تھی اور نماز کے بعد معلوم ہوا کہ رخ قبلہ کی طرف نہ تھا، تو ہمارے یہاں بھی اعادہ کی ضرورت نہیں، تیسری بات تیمّم کی ہے کہ تیمّم سے نماز ادا کرلی، پھر وقت کے اندر ہی پانی مل گیا تو یہ بات متفق علیہ ہے کہ تیمّم کیا تھا پانی نہ ملنے کے وقت، پھر وقت میں پانی مل گیا تو نماز درست ہے، اعادہ کی ضرورت نہیں ، معلوم ہوا کہ امام بخاری نے ابتداء اور بقاء کا فرق بیان کرنے کے لیے جو آثار پیش کیے ہیں وہ ان کے مقصد کے لیے مفید نہیں ہیں، اب حدیث پیش کرتے ہیں۔

تشریح حدیث مکہ کا واقعہ ہے، سرکار رسالت مآب ﷺ بیت اللہ کے قریب نماز پڑھ رہے ہیں ، ابوجہل اور اس کے ساتھی بیٹھے ہیں اور مشورہ کر رہے ہیں کہ فلاں خاندان میں جو اونٹ آج ذبح ہوا ہے ، کوئی شخص ہمت کر کے اس کی بچہ دانی اٹھا لائے اور جب یہ سجدے میں جائیں تو ان کی کمر پر رکھ دے ، جماعت میں اگر چہ سبھی شقی اور بد بخت تھے ، کیونکہ کافر تھے اور سرکار رسالت مآب ﷺ کے خلاف شریک مشورہ بھی ، لیکن اس جماعت اشقیاء کا سب سے بڑا بد بخت اٹھا اور اس نے یہ فعل بد انجام دیا، سب سے بڑا بد بخت اس لیے ہوا کہ اور لوگ تو صرف مشورہ کی حد تک شریک رہے اور اس نے ایذاء رسانی کے لیے کام بھی کیا، اس لیے یہ سب سے زیادہ بد بخت قرار دیا گیا'' اشقی القوم'' کا مطلب یہ ہوگا کہ اس قوم کا سب سے بڑا بد بخت اور اگر'' اشقی قومٍ'' پڑھیں تو دنیا میں سب سے زیادہ بد بخت ترجمہ ہوگا، یہ بد بخت ترین کافر عقبہ تھا، وہ گیا اور بچہ دانی اٹھا لایا اور انتظار کرنے لگا، جب آپ سجدہ میں گئے تو کم بخت نے وہ بچہ دانی کمر پر رکھ دی، حضرت عبداللہ ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں یہ خباثت دیکھ رہا تھا مگر اتنی سکت نہ تھی کہ

ان لوگوں کو اس حرکت سے باز رکھ سکوں، بے بس تھا کیوں کہ آدمی یا تو خود اتنا بااثر ہو کہ وہ کسی کو روک سکے، یا اس کے ساتھی ایسے موقعہ پر کام آسکیں اور حضرت عبداللہ بن مسعود مکہ کے نہیں ہیں، مکہ میں آ کر جن لوگوں سے تعارف ہوا تھا، وہ عموماً کافر تھے، اس لیے کہتے ہیں کہ کاش میرے پاس قوت ہوتی اور میں کچھ کام کرسکتا مگر یہاں کچھ نہ کرسکا اور اس عمل کے بعد ان لوگوں میں قہقہہ لگا، اپنی کامیابی پر نازاں تھے اور مذاق مذاق میں ایک دوسرے کو الزام دے رہا تھا، ایک دوسرے پر گرا جارہا تھا، گویا نبی اکرم ﷺ کو ستانا منظور ہے، ابھی سرکار نے سر مبارک اٹھایا نہ تھا کہ حضرت فاطمہؓ آئیں، پہلے تو سلا ہٹایا اور اس کے بعد کافروں کو برا بھلا کہنا شروع کیا، ایک تو بچی تھیں اور دوسرے عورت، پھر بنی ہاشم کا مقابلہ بھی آسان نہ تھا، اس لیے کفار کچھ جواب نہ دے سکے، اس کے بعد سرکار نے سر مبارک اٹھایا اور نماز ختم کر کے فرمایا ''**اللھم علیك بقریش**'' یہ کلمات تین بار ارشاد فرمائے، اے اللہ! قریش کو پکڑ لے، یعنی اب شرارت اس حد تک بڑھ گئی ہے کہ میرے اور تیرے درمیان بھی رکاوٹ ڈالنے لگے ہیں، خالص عبادات کے معاملہ میں ایسا مذاق قابل برداشت نہیں، اس لیے اب ان کو سزا ملنی چاہئے، آپ کی زبان سے تین بار یہ کلمات نکلے، تو یہ بات ان پر شاق گذری ساری ہنسی کرکری ہوگئی، تارے نظر آنے لگے اور سمجھے کہ بس اب تو خیر نہیں، کیوں کہ ملت ابراہیمی کے بقایا میں یہ بات چلی آ رہی تھی کہ اس مقام پر ہر دعا قبول ہوتی ہے، پھر ایسی بات بھی نہیں ہے کہ وہ سرے سے آپ کی ذات والا صفات سے نا آشنا تھے، اس لیے بددعا سے اور زیادہ گھبرا رہے تھے، یعنی ان کی اس گھبراہٹ اور پریشانی میں صرف جگہ کو دخل نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ وہ آپ کے بارے میں یہ یقین رکھتے تھے کہ یہ سراپا رحمت ہیں، ان کو کتنا ہی ستالو، مگر یہ پہلا موقعہ ہے کہ حلیم اور سراپا رحمت بددعا کر رہا ہے، لیکن اس وقت چوں کہ انھوں نے تعلق مع اللہ کے درمیان رخنہ اندازی کی تھی، اس لیے آپ نے بددعا فرمائی، اس کے بعد نام لے لے کر آپ نے ارشاد فرمایا ''**اَللّٰھُمَّ عَلَیْكَ بِاَبِی جَھْلٍ**'' کہ اے اللہ! ابوجہل اور فلاں فلاں شخص کو اپنی گرفت میں لے، اس طرح آپ نے ساتوں نام لیے، لیکن ساتواں نام راوی کو یاد نہیں رہا، آپ کی بددعا مقبول ہوئی یہ واقعہ مکہ کا ہے۔

آگے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ خدا کی قسم میں نے ان تمام لوگوں کو جن کے متعلق نبی اکرم ﷺ نے نام بہ نام بددعا فرمائی تھی بدر کے موقعہ پر قلیب بدر میں پچھڑا ہوا پایا، ان لوگوں کو اس کنویں میں اس لیے ڈال دیا گیا تھا کہ تعفن نہ پھیلے، ان میں کے اکثر تو قلیب میں ڈالے گئے، لیکن یہ اشقی القوم عقبہ وہاں قتل نہیں ہوا، بلکہ یہ ایک منزل دور قتل ہوا، گویا اس کو بالکل الگ سزا دی گئی اور یہ ''مرگ انبوہ جشنے دارد'' سے بھی محروم رہا۔

امام بخاریؒ کا استدلال

بخاری نے یہ واقعہ پیش کیا ہے، بخاری کا استدلال یہ ہے کہ دیکھئے سرکار کی پشت مبارک پر گندہ بچہ دانی رکھی گئی، مگر آپ نے نماز ختم نہیں کی اور نہ اس کا اعادہ فرمایا، اگر نماز سے پہلے ایسی گندگی کپڑے کو لگ جاتی تو نماز کا شروع کرنا درست نہ تھا، لیکن شروع کرنے کے بعد اثناء نماز میں یہ صورت پیش

آئی تو اس سے نماز منقطع نہیں ہوئی۔ معلوم ہوا کہ ابتداء اور بقاء کے احکام میں فرق ہے جیسا کہ آپ کے عمل نماز کو برقرار رکھنے سے معلوم ہوتا ہے، یہی امام بخاری علیہ الرحمہ کا ترجمہ تھا۔

استدلال بخاریؒ کی حیثیت

امام بخاریؒ نے روایت پیش فرما کر ابتداء اور بقاء کے فرق پر یہ استدلال فرمایا ہے، مگر یہ استدلال متعدد وجوہ سے محل نظر ہے (۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ ایک جزئی واقعہ ہے جس میں احتمالات نکالے جاسکتے ہیں، بلکہ نکالے گئے ہیں اور نماز میں کپڑے، بدن اور جگہ کی طہارت اصولی طور پر ضروری ہے، اس لیے ایک اصولی چیز کے مقابل اس جزئی واقعہ کو پیش کرنا خلاف اصول ہے۔

(۲) پھر نہیں کہا جاسکتا کہ نماز میں استغراقی کیفیت کے باعث آپ کو صرف ثقل اور بوجھ کا احساس ہوا، یا اس کے علاوہ آپ کو یہ بھی احساس ہوا کہ کوئی گندی چیز اوپر رکھی گئی ہے، ہم سمجھتے ہیں کہ اس بوجھ کی ناپاکی کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ چھیڑ چھاڑ اور پریشان کرنے کے لیے تو صرف بوجھ کا رکھ دینا بھی کافی تھا، پھر یہ بھی معلوم نہیں کہ نماز فریضہ تھی یا نافلہ، نماز ختم کرنے کے بعد علم ہوا کہ ناپاک چیز ڈالی گئی ہے، اب رہا یہ سوال کہ کپڑے پاک کرنے کے بعد قضاء کرنی چاہئے تھی، جن حضرات کے یہاں نافلہ بالکل اختیاری چیز ہے وہ کہہ دیں گے کہ قضا کے بارے میں نافلہ کا حکم اور ہے اور فریضہ کا اور، نافلہ کا شروع کرنا بھی اختیاری ہے، ختم کرنا بھی اختیاری ہے اور بقاء بھی "مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ" اپنی طرف سے ایک عمل کیا جارہا ہے، منجانب اللہ کوئی پابندی نہیں، خواہ اس کو پورا کرلیں یا اگر ضرورت اور مجبوری لاحق ہو تو درمیان سے چھوڑ دیں۔

لیکن ہم نافلہ اور فریضہ کا یہ فرق بیان نہیں کرتے، ہمارے یہاں تو شروع کرنے کے بعد نافلہ بھی واجب ہوجاتی ہے، اس لیے ہمارے یہاں قضاء کا فیصلہ کیا جائے گا، اب یہ بات کہ آپ نے قضا فرمائی یا نہیں؟ ہم کہیں گے ضرور فرمائی ہوگی، رہی یہ بات کہ اگر قضا کی گئی تھی تو اس واقعہ میں منقول ہونی چاہئے تھی، مگر عدم نقل سے عدم قضا کا فیصلہ کرلینا غلط ہے یہ کوئی دلیل نہیں ہے کہ راوی نے ذکر نہیں کیا، اول تو یہ ضروری نہیں کہ راوی کو علم بھی ہوا ہو، کیوں کہ قضا آپ نے اپنے گھر میں کی ہوگی، وہاں تو موقعہ نہ تھا اور اگر راوی کے علم میں یہ بات آ بھی گئی کہ آپ نے قضا فرمائی ہے، تو راوی صرف واقعہ سنا رہا ہے، مسئلہ نہیں بتلا رہا ہے، واقعہ اس قدر ہے کہ بدبخت کافروں نے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ نماز میں بھی مذاق شروع کردیا، جس سے بڑھ کر کوئی روحانی اذیت نہیں ہوسکتی، پھر اس عمل کا نتیجہ بتلا دیا۔

(۳) علاوہ بریں یہ کیسے معلوم ہوا کہ آپ نے نماز پوری بھی فرمائی، اس روایت میں صرف اس قدر آیا ہے کہ آپ نماز پڑھ رہے تھے، ان بدبختوں نے شرارت کی، آپ نے سر اٹھایا اور بددعا کی "اللّٰهم عليك بقريش" اس کے ظاہری معنی تو یہ ہوئے کہ آپ نے سر مبارک اٹھایا اور بددعا فرمائی، یہ ثابت کرنا مشکل ہے کہ نماز پوری کرنے کے بعد آپ نے بددعا فرمائی اور اگر مان لیا جائے کہ آپ نے یہ بددعا نماز پوری کرنے کے بعد فرمائی تھی، تو اس صورت میں حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے فرمایا کہ کیا ضروری ہے کہ حقیقت صلوۃ بھی باقی رہی ہو، ہوسکتا ہے کہ صرف صورت

صلوۃ کو باقی رکھنا منظور ہو او. صورت صلوۃ کو باقی رکھنے کا خاص مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ یہ مظلومیت کی حالت ہے، اسی مظلومیت کو دکھا کر بددعا کر رہے ہیں کہ باری تعالیٰ! آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ شرارت پسند لوگ اس حد تک آگے بڑھ چکے ہیں کہ عبادت کے معاملے میں حائل ہونے لگے، اب معاملہ حد برداشت سے باہر ہوگیا، اے اللہ! اب تو ان کو پکڑ لے، مظلومیت کی صورت کو باقی رکھنا اسی طرح منظور ہوسکتا ہے، جس طرح کہ آں حضرت ﷺ نے حضرت حمزہؓ کی شہادت کے وقت جب کہ ان کو مثلہ کر دیا گیا تھا اور ہندہ نے کلیجہ چبالیا تھا، ارشاد فرمایا تھا کہ اگر حضرت حمزہؓ کی بہن صفیہ کا خیال نہ ہوتا تو میں ان کو اسی حالت پر چھوڑ دیتا کہ درندے کھاتے اور مظلومیت پورے طور پر ظاہر ہوتی، ابقاء صورت کے متعدد نظائر گزر بھی چکے ہیں۔

(۴) اس سلسلے میں آخری بات یہ ہے کہ اس وقت تک کپڑوں کی طہارت کا حکم نازل بھی نہیں ہوا تھا، اس لیے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں قرار دیا جاسکتا، کیوں کہ کپڑوں کی طہارت کا حکم اس واقعہ کے بعد آیا ہے، حافظ نے سورۂ مدثر کی تفسیر میں ابن منذر کے حوالہ سے زید بن مرثد کی یہ روایت نقل کی ہے کہ جب اونٹ کی بچہ دانی ڈالنے کا واقعہ پیش آیا اس وقت آیت نازل ہوئی ''ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ'' اس سے پہلے یہ حکم نازل نہیں ہوا تھا، جب یہ واقعہ پیش آیا اور بدبخت کافروں نے سرکار رسالت مآب ﷺ کے کپڑے ناپاک کردیئے، تو حکم آیا کہ سجدے سے سر اٹھایئے اور ان لوگوں کو خدا سے ڈرایئے، عظمت پروردگار جتلایئے اور کپڑے پاک کر لیجیے۔

اگر یہ صورت ہے اور ابن منذر کی روایت قابل استناد ہے تو تمام اشکالات ختم ہوگئے اور اتنی بات معلوم ہوگئی کہ امام بخاری کا استدلال چند در چند مخدوش ہے۔ واللہ اعلم

[۷۰] بَابُ الْبُزَاقِ[۱] وَالْمُخَاطِ وَنَحْوِهٖ فِيْ الثَّوْبِ

وَقَالَ عُرْوَةُ عَنِ الْمِسْوَرِ وَ مَرْوَانَ خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ زَمَنَ الْحُدَيْبِيَّةِ فَذَكَرَ الْحَدِيْثَ وَمَا تَنَخَّمَ النَّبِيُّ ﷺ نُخَامَةً اِلَّا وَقَعَتْ فِيْ كَفِّ رَجُلٍ مِّنْهُمْ فَدَلَكَ بِهَا وَجْهَهُ وَجِلْدَهُ

(۲۴۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ اَنَسٍ قَالَ بَزَقَ النَّبِيُّ ﷺ فِيْ ثَوْبِهٖ. قَالَ اَبُوْعَبْدِ اللّٰهِ طَوَّلَهُ ابْنُ اَبِيْ مَرْيَمَ قَالَ اَخْبَرَنَا يَحْيٰى بْنُ اَيُّوْبَ قَالَ حَدَّثَنِيْ حُمَيْدٌ قَالَ سَمِعْتُ اَنَساً عَنِ النَّبِيِّ ﷺ.

(آئندہ: ۴۰۵، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۷، ۵۳۱، ۵۳۲، ۸۲۲، ۱۲۱۴)

ترجمہ باب، کپڑے میں تھوک یا ناک کی رطوبت لگ جانے کا بیان، عروہ نے مسور اور مروان سے روایت کیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ حدیبیہ کے سال نکلنے، اس کے بعد انھوں نے حدیث بیان کی، اور رسول اکرم ﷺ نے کوئی

[۱] مصری نسخہ میں ''البصاق'' ہے۔

کھنکار نہیں پھینکی، مگر یہ کہ کسی صحابی کی ہتھیلی میں پہنچی، پھر اس نے اپنے جسم اور چہرے پر ملی۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے کپڑے میں تھوکا۔ اس حدیث کو ابن مریم نے طول کے ساتھ بیان کیا، انھوں نے کہا کہ ہم نے یحییٰ بن ایوب سے بواسطہ حمید حضرت انس سے نبی اکرم ﷺ کی یہی روایت سنی۔

مقصد ترجمہ اقذار (گندی چیزیں) کا ذکر چلا آرہا ہے، قذر کی دو قسمیں ہیں: ایک نجس اور دوسرے غیر نجس، قذر گھناؤنی اور قابل نفرت چیزوں کو کہتے ہیں، خواہ وہ پاک ہوں خواہ ناپاک، پیشاب، پائخانہ، منی، تھوک، بلغم اور پسینہ یہ سب کے سب قذر ہیں، مگر پیشاب، پائخانہ اور منی قذر ہونے کے ساتھ نجس بھی ہیں اور تھوک، بلغم اور پسینہ وغیرہ قذر ہیں، مگر نجس نہیں۔

اس باب میں امام بخاری قذر و غیر نجس کا حکم بیان کررہے ہیں اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ تھوک، ناک کی رینٹ اور پسینہ ناپاک نہیں ہیں پاک ہیں، صرف سلمان فارسی اور ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ تھوک منہ سے الگ ہونے اور رینٹ ناک سے الگ ہونے کے بعد ناپاک ہوجاتے ہیں، بخاری اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں کہ تھوک وغیرہ پاک ہیں اور اگر کپڑے میں لگ جائیں تو کپڑا ناپاک نہ ہوگا، یہاں بخاری نے حدیث باب کی متابعت میں صرف کپڑے کا ذکر کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح نماز کی صحت کے لیے پاک کپڑے کی ضرورت ہے ایسے ہی وضو کے لیے پاک پانی ضروری ہے، پھر جو چیز کپڑے کو لگ کر اسے ناپاک نہیں کرتی وہ پانی میں گرنے کے بعد پانی کو بھی ناپاک نہیں کرے گی، یہ دوسری بات ہے کہ آپ کو گھن آئے مگر ہر گھن والی چیز کا ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے۔

عروہ، مسور اور مروان سے صلح حدیبیہ کے زمانے کی ایک روایت نقل کررہے ہیں کہ جب مصالحت ہوئی، تو ان لوگوں نے دیکھا کہ رسول اکرم ﷺ کی مجلس میں جو صحابہ کرام ہیں ان کا کیا طریق ہے، وہ کس طرح مؤدب ہیں، گردنیں جھکی ہوئی ہیں اور ان کے دلوں میں رسول اکرم ﷺ کی کس قدر عظمت ہے کہ آپ کی کھنکار اور ناک کی رطوبت بھی زمین پر نہیں گرنے دیتے بلکہ ہاتھ میں لے کر جسم پر ملتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ کھنکار اور ناک کی رطوبت وغیرہ ناپاک نہیں ہے، پوری حدیث تو دوسری جگہ آئے گی، یہاں بخاری نے ترجمہ سے متعلق ایک ٹکڑا نقل کردیا۔ طریق استدلال یہ ہے کہ صحابۂ کرام نے رسول اکرم ﷺ کی کھنکار کو بہ طور تبرک استعمال کیا اور گھناؤنی اور خصوصاً ناپاک چیز میں تبرک کی شان نہیں ہوتی، مگر صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس کے حصول میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانا چاہتے تھے، جہاں تک تبرک کا معاملہ ہے، وہ تو پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کی خصوصیت رہی، لیکن طہارت اور پاکی کے مسئلہ میں پیغمبر اور غیر پیغمبر سب برابر ہیں۔

تشریح حدیث روایت میں آیا ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے اپنے کپڑے میں تھوک لیا اور اس کو مل لیا، گویا آپ نے تعلیم دی کہ اگر نماز میں اس کی ضرورت ہو تو منہ میں جمع کرنے کی صورت میں تکلف بھی ہوگا اور کراہت بھی، پھر اگر بہت ہوجائے گا تو اور زیادہ مشکل ہوگی، نماز کی حالت میں ایسی صورت پیدا ہوجانے کے

وقت یہ تعلیم دی گئی ہے کہ ا۔ پنے بائیں تھوک لے اور اگر بائیں جانب کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو تو اپنے پیروں کے نیچے تھوک لے اور اگر غلبہ کی صورت ہو اور اس کا بھی موقعہ نہ ہو تو کپڑے میں لے کر مل لے۔

اس سے معلوم ہوا کہ تھوک ناپاک نہیں ہے، کیوں کہ یہاں کسی شخص کی تخصیص نہیں ہے، ہر نماز پڑھنے والا نماز کی حالت میں وہ کام کرسکتا ہے، پیر کے نیچے تھوکے گا تو زمین اور اپنے پیر سے بھی اتصال ہوگا، اگر تھوک ناپاک ہوتا تو زمین اور اپنا پیر دونوں ناپاک ہو جاتے، اسی طرح عجلت کے وقت دوسری صورت یہ بتلائی گئی ہے کہ کپڑے میں لے کر مل لیا جائے، اگر تھوک ناپاک ہوتو کپڑا ناپاک ہو جاتا اور ناپاک کپڑے میں نماز جائز نہیں، معلوم ہوا کہ بزاق، مخاط وغیرہ ناپاک نہیں ہیں اور بخاری کو یہی ثابت کرنا تھا۔

[۷۱] بَابٌ لَايَجُوْزُ الْوُضُوْءُ بَالنَّبِيْذِ وَلَا بالْمُسْكِرِ

وَكَرِهَهُ الْحَسَن وَاَبُو العَالِيَةِ وَقَالَ عَطاءٌ التَيَمُّمُ اَحَبُّ اِلَيَّ مِنَ الْوُضُوْءِ بِالنَّبِيْذِ وَاللَّبَنِ

(۲۴۲) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ حَدَّ ثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كُلُّ شَرَابٍ اَسْكَرَ فَهُوَحَرَامٌ. (آئندہ:۵۵۸۵،۵۵۸۶)

ترجمہ باب، نبیذ اور نشہ لانے والی چیز سے وضو جائز نہیں ہے۔ حسن اور ابوالعالیہ نے ایسی چیزوں سے وضو کو مکروہ سمجھا ہے، عطاء کہتے ہیں کہ میرے نزدیک نبیذ اور دودھ سے وضو کرنے کے مقابل تیمم اچھا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہر وہ مشروب جو نشہ پیدا کرے حرام ہے۔

سابق سے ربط کے سلسلے میں حضرۃ الاستاذؒ کا ارشاد پانی میں شامل ہونے والی چیزیں دوطرح کی ہوتی ہیں، ناپاک اور پاک، پھر پاک دوطرح کی ہوتی ہیں، قذر (گھناؤنی) اور غیر قذر، ناپاک اور نجس چیزوں کے بارے میں امام بخاری نے ایک کلی بات بتلادی کہ اگر اس ناپاک چیز نے پانی میں تغیر پیدا کر دیا ہے تو پاک، ناپاک ہوگیا؛ تغیر کے بعد استعمال درست نہیں۔ پاک مگر گھناؤنی چیزوں کے بارے میں بخاری نے باب سابق بعنوان ''باب البزاق والمخاط ونحوه في الثوب'' منعقد کیا، اب پاک غیر قذر کا حکم بتلانا چاہتے ہیں کہ اگر کوئی پاک چیز پانی میں مل جائے اور اس کے بعد نہ اس پر پانی کا اطلاق کیا جاسکے اور نہ پانی کے اوصاف ہی باقی رہیں، تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے وضو جائز نہیں، اس کے لیے بخاری نے ''بابُ الوضوء بالنبيذ'' منعقد فرمایا ہے۔

پانی کے تین اوصاف ہیں: (۱) رقت وسیلان (۲) مزہ (۳) اور رنگ، بخاری نے اس باب میں اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اگر پانی میں ملنے والی اس چیز سے نہ پانی کا نام بدلا اور نہ اس کے اوصاف و آثار بدلے، تو اس کا ہر طرح

استعمال درست ہے اور اگر اس چیز نے آثار اور نام بدل دیا تو وضو نا جائز ہے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری وضوء بالنبیذ (نبیذ سے وضو کرنا) کے مسئلہ کو پیش کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں اور نہ مسکر یعنی نشہ لانے والی چیز سے جائز ہے، بخاری نے یہ مسئلہ بتلا دیا، لیکن مقصد کیا ہے؟ مقصد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری ان لوگوں[1] پر رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے نبیذ سے وضو کی اجازت دی ہے، بخاری رد کر رہے ہیں کہ نبیذ سے وضو جائز نہیں ہے، لیکن رد کا دعوی تو فرمایا، دلیل موجود نہیں ہے، کوئی ایسی روایت نہیں ہے جس میں سرکار رسالت مآب ﷺ نے نبیذ سے وضو کرنے کو منع فرمایا ہو، ایسی صورت میں دعویٰ ثابت کیسے ہو؟ تو اس کے لیے بخاری نے ایک نادر کی راہ اختیار کی اور ترجمہ میں نبیذ کے ساتھ مسکر کا بھی لفظ شامل کر دیا کہ وضو نہ نبیذ سے درست ہے اور نہ نشہ پیدا کرنے والی چیز سے، اب دعویٰ ثابت اس طرح ہوگا کہ نبیذ مسکر ہے اور کسی مسکر سے وضو جائز نہیں تو نبیذ کا لفظ بھی ذکر کیا اور جب نبیذ کے ممنوع الاستعمال ہونے پر دلیل نہ ملی، تو مسکر کا لفظ اور بڑھا دیا اور کہا کہ نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر کا استعمال حرام ہے، اس لیے نبیذ کا استعمال حرام ہوا۔

امام اعظمؒ کا مسلک یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام بخاری کے استدلال کا انحصار نبیذ تمر کے مسکر ہونے پر ہے کیونکہ وہ مسکر کو حرام قرار دے رہے ہیں، یہیں سے امام اعظم علیہ الرحمۃ پر سے اعتراض ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ اول تو امام اعظم علیہ الرحمہ نے تمام نبیذوں سے وضو کی اجازت نہیں دی، نبیذ منقی کا بھی ہوتا ہے، جو اور گیہوں کا بھی ہوتا ہے، انگور اور بہت سی دوسری چیزوں کا بھی ہوتا ہے، امام اعظم کسی نبیذ سے وضو کی اجازت نہیں دیتے، بلکہ ان کے یہاں صرف نبیذ تمر سے وضو درست ہے اور اس میں بھی چند شرطیں ہیں، پہلی شرط تو یہ ہے کہ نبیذ تمر کے علاوہ اور کوئی پانی موجود نہ ہو، دوسرے یہ کہ پانی میں جو چھوہارے ڈالے گئے ہیں ان سے پانی میں صرف شیرینی آئی ہو، رقت وسیلان پر کوئی فرق نہ پڑا ہو، تیسرے یہ کہ اس میں سکر نہ پیدا ہوا ہو، ایسے نبیذ تمر سے وضو درست ہے، اس کے علاوہ اور کسی طرح کے نبیذ سے وضو کی اجازت نہیں ہے، پھر یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ امام صاحبؒ نے صرف وضوء کی اجازت دی ہے، غسل کی نہیں دی، ایسی صورت میں مسکر کا لفظ بڑھا کر امام صاحبؒ کی تردید کہاں کی دانش مندی ہے؟ وہ تو مسکر سے خود منع فرما رہے ہیں اور جس نبیذ سے وضو کی اجازت ہے وہ مسکر نہیں، اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ شور پانی کی شوریت ختم کرنے کے لیے کچھ چھوہارے پانی میں ڈال دیا کرتے تھے، تاکہ پانی میں شوریت کے بجائے حلاوت پیدا ہو جائے، پھر اس کو پانی ہی کی جگہ استعمال بھی کرتے تھے، پھر یہ بھی نہیں کہ حضرت امام اعظمؒ اس کا جواز بے دلیل فرماتے ہوں، عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت موجود ہے جس میں لیلۃ الجن میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام سے نبیذ سے وضو کرنا ثابت ہے اور " تمرة

---

[1] اجازت دینے والوں میں امام اعظم، حسن، اوزاعی، اسحاق، عکرمہ اور دوسرے حضرات ہیں یہ ایک جماعت ہے جو نبیذ تمر سے وضوء کی اجازت دیتی ہے۔۱۲

طیبة وماء طهور" میں اشارہ موجود ہے کہ تمر کی وجہ سے اس کی مائیت میں کوئی فرق نہیں آیا، کیوں کہ پانی کا وصف خاص رقت وسیلان باقی ہے، اب آپ فرمائیں کہ امام اعظم رحمہ اللہ نے حدیث کی کس قدر رعایت فرمائی ہے، اگر قیاس کرتے تو دوسرے نبیذوں کی طرح نبیذ تمر سے بھی وضو کی اجازت نہ دیتے، ذرا اور وسعت نظر سے کام لیں تو یہ دیکھیں کہ نبیذ تمر سے صرف وضو ہی کو جائز فرمایا ہے، غسل کی ہرگز اجازت نہیں دیتے، یہ کمال اتباع ہے کہ وضوء ثابت ہے تو اس سے منع نہیں کر سکتے، غسل ثابت نہیں تو دوسرے نبیذوں پر قیاس کرتے ہوئے اس کی اجازت نہیں دیتے، دیکھئے ترمذی میں روایت ہے: "عن ابن مسعود قال سألنی النبی ﷺ ما فی اداوتك؟ فقلت نبیذ قال تمرة طیبة وماء طهور قال فتوضأ منه". (ترمذی باب الوضوء بالنبیذ) حضرت ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ (لیلۃ الجن میں) سرکار نے مجھ سے دریافت فرمایا، تمہارے برتن میں کیا ہے؟ میں نے عرض کیا نبیذ ہے، آپ نے فرمایا پاک کھجور اور پاک پانی، ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ پھر آپ نے نبیذ سے وضو فرمایا۔

اس روایت کا جواب بالاتفاق یہ دیا جاتا ہے کہ ضعیف ہے، اصولی طور پر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے نبیذ تمر سے وضو جائز نہ ہونے کا دعوی کیا ہے، اس لیے صرف یہ کہہ دینا کہ آپ کی دلیل کمزور ہے، کافی نہیں، دلیل تو ہے، کمزور ہی سہی، آپ تو بے دلیل عدم جواز کا فیصلہ فرما رہے ہیں، چاہئے تو یہ تھا کہ آپ کوئی ایسی روایت پیش فرماتے جس میں بہ صراحت یہ ارشاد ہوتا کہ: "لاتتوضّؤوا بنبیذ التمر یا لا یجوز التوضی بنبیذ التمر یا نبیذ التمر حرام لایجوز استعماله" صحیح نہ سہی کوئی ضعیف روایت ہی لے آتے مگر یہاں تو میدان ہی صاف ہے، یہ بھی کوئی دلیل ہے کہ مسکر کا استعمال حرام ہے، کیا نبیذ اور مسکر لازم ملزوم ہیں، جو اس کو مسکر قرار دے کر حرمت کا فتوی صادر ہو رہا ہے، مسکر کے استعمال کو تو ہم بھی حرام قرار دیتے ہیں، مگر ہر نبیذ کا مسکر ہونا ضروری نہیں، ابوداؤد میں ہے: "عن ابن عباس قال کان ینبذ لرسول الله ﷺ الزبیب فیشربه الیوم والغدو بعد الغدِ الی مساء الثالثه ثم یامر به فیسقی الخدم او یهراق" (ابوداؤد، باب ماجاء فی النبیذ جلد ثانی) ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے لیے منقی کا نبیذ تیار کیا جاتا، آپ اس کو آج کل اور کل کے بعد تیسرے دن کی شام تک استعمال فرماتے، پھر اس کے بعد حکم فرما دیتے اور وہ (سکر سے پہلے) یا خدام کو پلایا جاتا یا بہا دیا جاتا۔

معلوم ہوا کہ سکر سے پہلے نبیذ کا استعمال درست ہے اور نبیذ ہونا سکر کو مستلزم نہیں، اس بنا پر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نبیذ کی حرمت کے لیے بخاری کا "کل شراب أسکَرَ فهو حرام" پیش کرنا کافی نہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت

رہا یہ اشکال کہ لیلۃ الجن والی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کمزور ہے، کیوں کہ اس کا مدار ابوزید پر ہے اور ابوزید مجہول راوی ہے، اس روایت کے علاوہ ان کی کوئی روایت ہمارے علم میں نہیں۔

ترمذی نے اس روایت پر کلام کرتے ہوئے دو چیزوں کا دعویٰ کیا ہے، ایک تو یہ کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت صرف ابوزید نے نقل کی ہے اور دوسرے یہ کہ ابوزید راوی مجہول ہیں، لیکن ہم ان دونوں باتوں پر کیسے یقین کریں؟ پہلی بات کی تردید میں تو علامہ عینی نے چودہ راویوں کے نام گنائے ہیں، جنھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت نقل کی ہے، تفصیل کے لئے عینی سے مراجعت کر لیجئے، رہا دوسرا دعویٰ کہ ابوزید مجہول ہیں، تو ابن عربی نے ترمذی کی شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ ابوزید عمرو بن حریث کے مولیٰ ہیں اور ان سے ابوفزارہ راشد بن کیسان اور ابوروق عطیہ نے روایت کی ہے، راشد اور ابوروق کا روایت کرنا ان کی جہالت ختم کرنے کے لیے کافی ہے، البتہ ترمذی کی بات صحیح قرار دینے کے لیے کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے مجہول بول کر مجہول الاسم مراد لیا ہوگا کہ ان کا نام معلوم نہیں، کیوں کہ جہالت عین دو مشہور راویوں کی روایت کے بعد ختم ہو جاتی ہے، پھر اگر یہ مجہول الحال ہوں یعنی یہ معلوم نہیں کہ یہ ثقہ ہیں یا غیر ثقہ، تو مستور الحال کی روایتیں بہت سے حضرات کے نزدیک قابل اعتبار ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر دوسرا اشکال یہ کیا جاتا ہے کہ یہ روایت جس میں نبیذ تمر سے وضو کا اثبات کیا جا رہا ہے، لیلۃ الجن کی ہے اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، حالاں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود لیلۃ الجن کے بارے میں خود فرماتے ہیں کہ میں اس میں نہیں تھا، ترمذی میں ہے: ”**عن الشعبی عن علقمة قال قلت لابن مسعود هل صحب النبی** ﷺ **لیلة الجن منکم احد قال ما صحبه منا احد الحدیث**“ (ترمذی سورۃ الاحقاف) شعبی علقمہ سے روایت کرتے ہیں کہ علقمہ نے حضرت ابن مسعود سے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں تم میں سے کوئی سرکار کے ساتھ تھا، تو ابن مسعود نے جواب دیا کہ ہم میں سے کوئی ساتھ نہ تھا۔ الیٰ آخر الحدیث بطولہ۔

جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا لیلۃ الجن میں سرکار رسالت مآب ﷺ کے ہمراہ نہ ہونا خود ان ہی کے قول سے ثابت ہے، تو سرے سے واقعہ ہی غلط ثابت ہوا، استدلال چہ معنی دارد؟ جواب یہ ہے کہ لیلۃ الجن میں ساتھ ہونے سے انکار کے یہ معنی ہرگز متعین نہیں ہیں کہ بالکل حضرت ابن مسعود ساتھ نہیں رہے معنی یہ بھی ہو سکتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رات کے کچھ حصہ میں ساتھ رہے ہوں، لیکن جب آپ جنات سے ملاقات کے لیے تشریف لے گئے تو حضرت عبداللہ کو پیچھے چھوڑ دیا گیا ہو، پھر واپسی پر آپ نے ابن مسعود سے فرمایا کہ: ”**مافی اداوتك**“. علامہ بطلیوسی اپنی روایت سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ اصل روایت میں ”**ماصحبه احدمنا غیری**“ کا لفظ تھا، بیان کنندہ سے سہو ہو گیا، اس تقریر پر تو معیت کا اقرار ہے انکار نہیں ہے، لیکن اس کو بھی رہنے دیجئے، سوال یہ ہے کہ لیلۃ الجن صرف ایک بار ہوئی ہے یا متعدد بار؟ اگر صرف ایک بار ہوئی ہے تو واقعۃً تضاد کی بات ہے کہ کہیں ابن مسعود کا ہونا معلوم ہوتا ہے اور کہیں ساتھ نہ ہونا، لیکن یہ بات تحقیق سے ثابت ہے کہ لیلۃ الجن کئی بار ہوئی، حافظ ابوعبداللہ شبلی نے ”آکام المرجان فی احکام

الجان'' میں شرح وبسط کے ساتھ اس کو ثابت کیا ہے کہ لیلۃ الجن چھ مرتبہ ہوئی ہے اور وہ لیلۃ الجن جس کا ذکر قرآن میں ہے اور جو مشہور ہے اس میں ابن مسعودؓ ساتھ نہیں ہیں، مگر لیلۃ الجن کے دوسرے واقعہ میں ساتھ ہیں تو اس میں کیا اشکال ہے؟ دیکھئے وہی امام ترمذی جنھوں نے سورۃ الاحقاف میں حضرت عبداللہ ابن مسعود کی زبانی لیلۃ الجن میں حاضر نہ ہونے کی روایت نقل کی ہے، ''کراهية مايستنجىٰ به'' کے تحت ''شعبى عن علقمة'' کے طریق سے روایت کرتے ہیں: ''عن الشعبى عن علقمة عن عبدالله انه كان مع النبى ﷺ ليلة الجن الحديث بطوله''. شعبی عن علقمہ کے طریق سے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ وہ لیلۃ الجن میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے (الحدیث)

پھر ان تمام باتوں کے باوجود لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے نہ ہونے سے استدلال کیا وزن رکھتا ہے؟ اگر ثابت ہو جائے کہ لیلۃ الجن ایک بار ہے اور اس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نہیں ہیں تو بات بنے، مگر یہ ثابت نہیں ہوسکتا، علاوہ بریں امام اعظم نے ایک روایت کا سہارا لیکر جس میں ''تمرة طيبة وماء طهور'' پاکیزہ کھجور اور پاک کرنے والا پانی کے الفاظ آئے ہیں، نبیذ تمر سے وضو کی اجازت دی ہے اور شرطیں یہ ہیں کہ پانی میں سکر نہ آیا، صرف پانی کی شوریت مٹھاس میں تبدیل ہوگئی ہو، پانی کی رقت اور اس کے سیلان پر اثر نہ پڑا ہو، پھر اس کے علاوہ اور کوئی پانی موجود نہ ہو، نیز یہ کہ آپ کے پاس غیر مسکر نبیذ تمر کی حرمت پر کوئی دلیل بھی نہیں ہے، تو خواہ مخواہ تردید کی کیا ضرورت ہے؟ امام بخاری بھی اس صورت حال سے واقف ہیں کہ صرف حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کو کمزور کہنے سے کام نہیں بنتا، اس لیے انھوں نے ترجمہ کے بعد متعدد آثار جمع فرمائے ہیں، جو نہ بخاری کے لیے مفید ہیں نہ ہمارے لیے مضر۔

بخاری کے پیش کردہ آثار

'' کرهه الحسن وابو العالية'' حسن اور ابوالعالیہ نے نبیذ کے استعمال کو مکروہ قرار دیا ہے، حسن کا قول ہے کہ نبیذ کا استعمال مکروہ ہے، سوال یہ ہے کہ کراہت تحریمی مراد ہے یا تنزیہی؟ مصنف بن ابی شیبہ میں ابوعبید کے طریق سے حضرت حسن سے ''لاباس بہ'' کے الفاظ منقول ہوئے ہیں، ''لاباس بہ'' کے الفاظ بتلا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے۔ رہا ابوالعالیہ کا مکروہ سمجھنا تو دار قطنی میں ابوخلدہ سے روایت ہے، ابوخلدہ نے ابوالعالیہ سے ایسے شخص کے بارے میں دریافت کیا جس کے پاس پانی نہ ہو صرف نبیذ ہو، تو کیا یہ شخص نبیذ سے غسل جنابت کرسکتا ہے؟ ابوالعالیہ نے انکار کر دیا، احناف بھی غسل کی اجازت نہیں دیتے، پھر یہ کیا استدلال ہوا؟ ابوالعالیہ تو گویا احناف کے ساتھ کلی طور پر نبیذ کے مسئلہ میں متفق ہیں۔ اب تیسرا اثر عطاء بن ابی رباح کا ہے انھوں نے فرمایا کہ نبیذ اور دودھ سے وضو کرنے کی بہ نسبت میرے نزدیک تیمم اولیٰ ہے، بھلا یہ کیا بات ہوئی؟ عطاء کے قول سے تو انکار کے بجائے وضو بالنبیذ کا جواز مفہوم ہو رہا ہے، گویا یہ کہتے ہیں کہ گنجائش تو نبیذ

سے بھی وضو کی ہے، بلکہ ہلکے دودھ سے بھی وضو ہو سکتا ہے، البتہ تیمّم زیادہ بہتر ہے۔ یہ وہ تین آثار ہیں جن کو بخاری نے نبیذ تمر کے سلسلے میں پیش کیا ہے، لیکن ہم عرض کر چکے ہیں کہ یہ آثار نہ ہمارے مقصد کے خلاف ہیں نہ بخاری کے مقصد کے لیے مؤید، اسی لیے بخاری نے باب کے ذیل میں جو حدیث پیش فرمائی ہے اس میں نبیذ سے بحث نہیں کی، بلکہ ایک دوسرے راستے سے مقصد کے اثبات کی کوشش کی ہے۔

حدیث باب حدیث باب میں یہ ارشاد فرمایا ہے "کُلُّ شَرَابٍ اَسْکَرَ فَھُوَ حَرَامٌ" ہر وہ مشروب جو سکر لائے حرام ہے، سکر میں تعمیم ہے کہ سکر بالفعل ہو یا بالقوۃ، از روئے حدیث یہ حرام ہے یعنی جس مشروب سے سکر پیدا ہو سکتا ہو، ولو بعد حین الاشتداد وہ مشروب حرام ہے، خواہ بالفعل سکر پیدا کرے یا نہ کرے، لیکن یہ بات مسلم نہیں، جیسا کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل سے ہم ثابت کر چکے ہیں، لہٰذا بخاری کا استدلال صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم

[۷۲] بَابُ غَسْلِ الْمَرْاَةِ اَبَاهَا الدَّمَ عَنْ وَجْهِهٖ. وَقَالَ اَبُو الْعَالِيَةِ امْسَحُوْا عَلٰی رِجْلِیْ فَاِنَّھَا مَرِیْضَةٌ

(۲۴۳) حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ بْنُ عُیَیْنَةَ عَنْ اَبِیْ حَازِمٍ سَمِعَ سَھْلَ بْنَ سَعْدِ السَّاعِدِیَّ وَسَاَلَهُ النَّاسُ وَمَابَیْنِیْ وَبَیْنَهٗ اَحَدٌ بِاَیِّ شَیْءٍ دُوِیَ جُرْحُ النَّبِیِّ ﷺ فَقَالَ مَابَقِیَ اَحَدٌ اَعْلَمُ بِهٖ مِنِّیْ کَانَ عَلِیٌّ یَجِیْءُ بِتُرْسِهٖ فِیْهِ مَآءٌ وَفَاطِمَةُ تَغْسِلُ عَنْ وَجْھِهِ الدَّمَ فَاُخِذَ حَصِیْرٌ فَاُحْرِقَ فَحُشِیَ بِهٖ جُرْحُهٗ. (آئندہ: ۲۹۰۳، ۲۹۱۱، ۳۰۳۷، ۴۰۷۵، ۵۲۴۸، ۵۷۲۲)

ترجمہ باب، عورت کا اپنے باپ کے چہرے سے خون کا دھونا۔ ابوالعالیہ نے کہا میرے پیر پر مسح کر دو اس لیے کہ وہ بیمار ہے، حضرت سہل بن سعد ساعدی سے روایت ہے اور ان سے لوگوں نے پوچھا تھا، ابو حازم کہتے ہیں کہ میرے اور سہل کے درمیان کوئی حائل نہ تھا، حضرت سہل سے لوگوں نے پوچھا تھا کہ رسول اکرم ﷺ کے زخم کی دوا کس چیز سے کی گئی تھی؟ حضرت سہل نے فرمایا کہ اب کوئی شخص اس سلسلہ میں مجھ سے زیادہ جاننے والا باقی نہیں [1] حضرت علیؓ اپنی ڈھال میں پانی لاتے تھے اور حضرت فاطمہؓ آپ کے چہرۂ مبارک سے خون دھو رہی تھیں، پھر ایک بوریا لیا گیا، اس کو جلایا گیا اور آپ کا زخم اس سے بھر دیا گیا۔

---

[1] حضرت سہل بن سعدؓ نے یہ بات اس لیے ارشاد فرمائی کہ یہ زخم سرکار رسالت مآب ﷺ کو جنگ احد میں آیا تھا اور جس وقت حضرت سہل حدیث بیان کر رہے ہیں اس وقت اس واقعہ کو اسّی سال یا اس سے بھی زیادہ دن گزر گئے تھے۔ حضرت سہلؓ مدینہ میں سب سے آخر میں وفات پانیوالے صحابی ہیں ۹۱ھ میں سو سال کی عمر میں وفات پائی، ان سے ایک سو اڑتیس حدیثیں مروی ہیں، بخاری نے اپنی صحیح میں ان کی انتالیس حدیثیں ذکر کی ہیں۔ (مرتب)

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث ترجمہ کا مقصد شارحین بخاری اور ہمارے اساتذہ کے یہاں یہ ہے کہ جس طرح مقدمات وضو میں غیر کی اعانت جائز ہے اور آپ استنجے کے ڈھیلے اور پانی وغیرہ دوسرے سے طلب کر سکتے ہیں، اسی طرح اصل وضو میں بھی دوسروں کی اعانت کا مضائقہ نہیں، ابوالعالیہ نے فرمایا کہ میرے پیر پر مسح کر دو کیوں کہ یہ بیمار ہے، مصنف عبدالرزاق میں پورا اثر اس طرح ہے کہ عاصم بن ابی سلیمان ابوالعالیہ کے پاس گئے، وہ بیمار تھے، دوسرے لوگوں نے ان کو وضو کرایا، جب ایک پیر باقی رہ گیا تو انھوں نے کہا کہ اس پر مسح کر دو کیوں کہ یہ مریض ہے۔

حدیث باب میں یہ بات آئی کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے سرکار رسالت مآب ﷺ کے چہرۂ مبارک کا خون دھویا، مقصد ترجمہ یعنی وضو میں غیر سے استعانت کے مسئلہ پر حدیث باب سے استدلال اس طرح ہوسکتا ہے کہ جب چہرے کے خون دھونے کے سلسلے میں دوسرے سے استعانت کی گنجائش ہے تو ضرورت کے وقت مکمل وضو بھی دوسرے کی مدد سے کیا جاسکتا ہے، وضو کے کسی ایک حصہ میں بھی مدد لی جاسکتی ہے، بلکہ اگر چہرے کا خون دھلوانا درست ہے تو وضوء میں استعانت بدرجۂ اولیٰ درست ہوگی، کیوں کہ وضو مقدمۂ عبادت ہے، یہ ہے ترجمہ کا مقصد اور ذیل میں پیش کردہ اثر اور حدیث کا مقصد ترجمہ سے ربط۔

حضرت شیخ الہند کا ارشاد حضرت شیخ الہند قدس سرہ مقصد ترجمہ سے آگے ایک اور مزید بات ارشاد فرماتے تھے، کہ بخاری اس باب میں یہ اشارہ فرمانا چاہتے ہیں کہ "مس مرأۃ" ناقض وضو نہیں ہے، جیسے پہلے ایک جگہ "مس ذکر" کے بارے میں اشارہ گزر چکا ہے، اب یہ اشارہ کیسے ہے؟ تو بخاری نے ترجمہ میں "غسل المرأۃ" کا لفظ ذکر کیا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ امام بخاری نے یہ الفاظ اتفاقی طور پر ذکر نہیں کئے ہیں، اتفاقی طور پر ذکر نہ کرنا صرف کسی مقصد ہی کے ماتحت ممکن ہے اور وہ مقصد یہی ہے کہ بخاری "مس مرأۃ" کے ناقض نہ ہونے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں، اس اشارہ پر حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حدیث میں نبی اکرم ﷺ کے زخموں کو دھونے کا ذکر ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ امام بخاری کے یہاں "غیر سبیلین" سے نکلنے والا خون ناقض نہیں، اس لیے جو خون سرکار رسالت مآب ﷺ کے جسد اطہر سے نکل رہا ہے اس سے وضو نہیں گیا، اگر عورت کے ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا تو سرکار رسالت مآب ﷺ حضرت فاطمہؓ سے چہرہ دھونے کی خدمت نہ لیتے، بلکہ بے تکلف ایسا کیا جاسکتا تھا کہ حضرت فاطمہؓ پانی ڈالتیں اور حضرت علیؓ دھو دیتے، لیکن اس کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، معلوم ہوا کہ "مس مرأۃ" ناقض وضو نہیں ہے، اشارے کے درجہ میں یہ بات درست اور صحیح ہے، امام بخاری نے کتاب الصلوۃ کے آخر میں چند ابواب اسی قسم کے منعقد فرمائے ہیں جن سے "مس مرأۃ" کا ناقض نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، وہاں حافظ ابن حجرؒ کو اپنے مسلک کی حفاظت میں محنت شاقہ اٹھانی پڑتی ہے۔ واللہ اعلم

[۷۳] بَابُ السِّوَاكِ

وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِتُّ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَاسْتَنَّ

(۲۴۴) حَدَّثَنَا اَبُوْ النُّعْمَان قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ غَيْلَانَ بْنِ جَرِيْرٍ عَنْ اَبِيْ بُرْدَةَ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ اَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَوَجَدْتُهُ يَسْتَنُّ بِسِوَاكٍ بِيَدِهٖ يَقُوْلُ اُعْ اُعْ وَالسِّوَاكُ فِيْ فِيْهِ كَاَنَّهٗ يَتَهَوَّعُ.

(۲۴۵) حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِيْ شَيْبَةَ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيْرٌ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اَبِيْ وَائِلٍ عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوْصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ. (آئندہ:۸۸۹،۱۱۳۶)

ترجمہ باب، مسواک کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضرت رسول اکرم ﷺ کے پاس رات گزاری اور آپ نے مسواک کی، حضرت ابو بردہ اپنے والد (عبداللہ بن قیس ابوموسیٰ اشعری) سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا، میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ اپنے ہاتھ سے مسواک کر رہے تھے، مسواک آپ کے منھ میں تھی اور آپ کے منھ سے اع اع کی آواز نکل رہی تھی، جیسے آپ قے کر رہے ہوں۔ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب رات کو اٹھتے تھے تو اپنا منھ مسواک سے صاف فرماتے تھے۔

مقصد ترجمہ ''سواک'' مسواک کرنے کو بھی کہتے ہیں اور مسواک کو بھی، لغوی معنی دانت ملنے کے ہیں۔ مسواک کے مسنون ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، بخاری نے بھی حضرت ابن عباس کا اثر پیش کر دیا کہ انھوں نے سرکار رسالت مآب ﷺ کے پاس رات گزاری اور دیکھا کہ آپ نے مسواک فرمائی، ذیل میں بخاری نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں جن میں مسواک کا ذکر ہے، لیکن اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسواک کا جو عمل ثابت ہے وہ نماز کی سنت ہے یا وضو کی؟ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الطہارت میں مسواک کا مسئلہ بیان کر کے یہ بتلا دیا کہ مسواک وضو کی سنت ہے، نماز کی نہیں کیونکہ مسواک متعلقات وضو سے ہے۔

تشریح احادیث ابوموسیٰ اشعری کہتے ہیں کہ میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ آپ مسواک کر رہے ہیں، مسواک آپ کے منھ میں ہے اور اُع اُع کی آواز نکل رہی ہے، جیسے کوئی بہ تکلف قے کر رہا ہو، ظاہر ہے کہ صرف دانتوں پر مسواک پھیرنے سے کسی قسم کی آواز پیدا نہیں ہوتی، آواز پیدا ہونا اس بات کا قرینہ ہے کہ مسواک زبان پر پھیری جاتی تھی اور زبان کا صاف کرنا ہے بھی اہم، کیوں کہ جب بلغم زبان پر جم جاتا ہے، تو زبان پر بلادت آ جاتی ہے، جس سے زبان کی حرکت ٹھیک نہیں رہتی اور جب حرکت ٹھیک نہیں رہتی تو الفاظ کے تلفظ پر اثر پڑتا ہے، اس لیے زبان کو صاف کرنے کی غرض سے مسواک کا عمل رکھا گیا، دانتوں کی صفائی بھی پیش نظر ہے، مگر اصل مقصد یہ ہے کہ نماز کے دوران قراءت میں کوئی تکلف نہ ہو، بس یہیں سے بخاری کا مسلک

ثابت ہوجاتا ہے کہ مسواک وضو کی سنت ہے، کیونکہ جو لوگ مسواک کو نماز کی سنت قرار دیتے ہیں وہ صرف دانتوں پر مسواک کا پھیر لینا کافی سمجھتے ہیں۔

دوسری روایت میں یہ آیا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ جب رات کو نیند سے بیدا ہوتے تو مسواک سے منھ صاف فرماتے تھے، یعنی سونے کی وجہ سے جو بخارات معدہ سے چڑھ کر زبان پر جم جاتے ہیں، ان سے بھی زبان پر بلادت آجاتی ہے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام اس کے دفعیہ کے لیے مسواک کا عمل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اصل مسواک سنن وضو سے متعلق ہے، لیکن اس کے علاوہ اور بھی بعض مقامات پر مستحب ہے، ان مستحب مقامات میں سے نماز بھی ہے کہ جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو مسواک کرلو، دانت زرد ہوجائیں، سونے کے بعد بیدار ہو، منھ میں بدبو پیدا ہوجائے تو ان سب صورتوں میں مسواک مستحب ہے، نیز وضو کے وقت بھی اس کا استعمال مستحب ہے، چنانچہ شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر میں بحوالہ ''مقدمہ غزنویہ'' ان تمام پانچوں مقامات کی تصریح بھی فرمائی ہے، اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کوئی زیادہ اختلاف نہیں ہے، کیوں کہ احناف گو مسواک کو متعلقات وضو سے مانتے ہیں، مگر نماز کے وقت استحباب کے وہ بھی قائل ہیں، اسی طرح سے شوافع نے گو مسواک کو سنن صلوۃ سے قرار دیا، مگر وضو کے ساتھ مسواک کرنا ان کے نزدیک بھی ممنوع نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے وضو کے اندر مسواک استعمال کیا اور بغیر فصل کے نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہوگیا تو شوافع کے یہاں بھی دوبارہ مسواک استعمال کرنے کی ضرورت نہیں، روایات میں ''عند کل صلوۃ'' اور ''عند کل وضوء'' دونوں لفظ صحیح ہیں، جمع کی صورت بھی ظاہر ہے کہ ''عند کل صلوۃ'' کے معنی ''عند وضوء کل صلوۃ'' لیے جائیں، یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم

[۷۴] بَابُ دَفْعِ السِّوَاكِ اِلَى الْاَكْبَرِ

(۲۴۶) وَقَالَ عَفَّانُ حَدَّثَنَا صَخْرُ بْنُ جُوَيْرِيَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ اَرَانِيْ اَتَسَوَّكُ بِسِوَاكٍ فَجَآءَ نِيْ رَجُلَانِ اَحَدُهُمَا اَكْبَرُ مِنَ الْاٰخَرِ فَنَاوَلْتُ السِّوَاكَ الْاَصْغَرَ مِنْهُمَا فَقِيْلَ لِيْ كَبِّرْ فَدَفَعْتُهُ اِلَى الْاَكْبَرِ مِنْهُمَا قَالَ اَبُوْعَبْدِ اللّٰهِ اخْتَصَرَهُ نُعَيْمٌ عَنِ ابْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ اُسَامَةَ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ.

ترجمہ باب، عمر میں بڑے شخص کو مسواک دینا۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں ایک مسواک کررہا ہوں، اسی اثناء میں میرے پاس دو شخص آئے، ان میں سے ایک شخص دوسرے سے عمر میں بڑا تھا، چنانچہ میں نے چھوٹے والے کو مسواک دے دی، تو مجھ سے کہا گیا، بڑے کو دو، تو میں نے مسواک اسی کو دی جو ان دونوں میں بڑا تھا۔ بخاری کہتے ہیں کہ نعیم نے حضرت ابن عمر سے بہ سند ابن المبارک عن اسامہ عن نافع اس حدیث کو مختصر کیا ہے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے اس ترجمہ میں مسواک کی اہمیت بیان فرمائی ہے، مسواک دیکھنے میں تو بہت حقیر اور معمولی سی چیز ہے، مگر اس کا شرعی وجود بہت بڑا ہے، دنیوی فوائد بھی بہت زیادہ ہیں، شرعی اور دینی فوائد کا مطلب یہ ہے کہ اس پر مرتب ہونے والا اجر بہت بڑا ہے، اس لیے مسواک کو معمولی نہیں سمجھنا چاہئے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا یہ معمول رہا ہے، جب کوئی چیز آپ کے پاس آتی اگر وہ چھوٹی ہوتی تو آپ چھوٹوں کو دیتے اور اگر بڑی ہوتی تو آپ بڑوں کو عنایت فرماتے، چنانچہ جب آپ کے پاس کوئی نیا پھل آتا تو آپ وہ پھل پہلے بچوں کو بلا کر دیتے تھے کہ بچے اس سے بہت زیادہ خوش ہوتے ہیں، مسواک دیکھنے میں معمولی چیز ہے، اس لیے آپ نے خواب میں جب دو شخصوں کو دیکھا کہ ایک بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا تو آپ نے مسواک چھوٹے کو دینا چاہی، لیکن فوراً وحی آئی کہ بڑے کو دو، معلوم ہوا کہ ہر چیز کا ایک درجہ ہے اور اسی درجہ کے اعتبار سے معاملہ ہونا چاہئے، مسواک بڑے شخص کو دینے کے لیے ہدایت اسی وجہ سے کی گئی کہ وہ مرتبہ اور درجہ میں بڑی ہے۔

قال ابو عبداللہ الخ بخاری کہتے ہیں کہ نعیم نے اس روایت کو مختصر کردیا کہ اصل واقعہ خواب کا ہے جس پر بیداری میں عمل کیا گیا ہے کہ مسواک بڑے کو دی اور خواب کا ذکر کیا، نعیم نے اختصار کردیا، جس سے معلوم ہونے لگا کہ واقعہ الگ الگ ہے۔

[۷۵] بَابُ فَضْلِ مَنْ بَاتَ عَلَى الْوُضُوْءِ

(۲۴۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقَاتِلٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللهِ قَالَ اَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَيْدَةَ عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا اَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوْءَكَ لِلصَّلٰوةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْاَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللّٰهُمَّ اَسْلَمْتُ وَجْهِيْ اِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ اَمْرِيْ اِلَيْكَ وَاَلْجَاْتُ ظَهْرِيْ اِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً اِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَأَ مِنْكَ اِلَّا اِلَيْكَ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِيْ اَرْسَلْتَ فَاِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَاَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهٖ قَالَ فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَلَمَّا بَلَغْتُ اَللّٰهُمَّ اٰمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ قُلْتُ وَرَسُوْلِكَ قَالَ لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِيْ اَرْسَلْتَ.

(آئندہ: ۶۳۱۱، ۶۳۱۳، ۶۳۱۵، ۷۴۸۸)

ترجمہ باب، اس شخص کی فضیلت جو باوضو سوئے۔ حضرت براء بن عازب سے روایت ہے کہ مجھ سے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب تم بستر پر سونے کے لیے لیٹو تو پہلے وضو کرلو جیسے نماز کے لیے وضوء کرتے ہو، پھر داہنی کروٹ پر لیٹ جاؤ، پھر یہ دعا پڑھو: "اللّٰھم اسلمت وجھی الیک وفوضت امری الیک والجات ظھری الیک

رَغبۃوَرھبۃ الیك لاملجا ولا منجامنك الا الیك اللّٰھم امنت بکتابك الذی انزلت ونبیك الذی ارسلت"۔ اے اللہ! میں نے اپنے آپ کو تیرے حوالے کر دیا، اپنا معاملہ تیرے سپرد کر دیا، میں نے اپنا اعتماد تجھ پر کیا، میری تمام رغبتیں اور رہبتیں تیری طرف ہیں، صرف تیرے ہی اوپر توکل ہے، تیرے سوا کہیں جائے پناہ اور مقام نجات نہیں ہے، اے اللہ! میں تیری نازل فرمودہ کتاب اور تیرے فرستادہ نبی پر ایمان لایا۔

پس اگر تم اس شب میں انتقال کر جاؤ تو تمہارا انتقال فطرت (دین) پر ہوگا اور ان کلمات کو تم زبان سے نکلنے والے کلمات میں سب سے آخر میں ادا کرو، براء بن عازب کہتے ہیں کہ میں نے یہ دعا رسول اکرم ﷺ کے سامنے دہرائی اور جب میں "اللّٰھم امنت بکتابك الذی انزلت" پر پہنچا تو اس کے بعد "بنبیك" کی جگہ میں نے "بِرَسُوْلِكَ" کہا آپ نے فرمایا کہ ایسے نہیں "بِنَبِیِّكَ الَّذِیْ اَرْسَلْتَ" کہو۔

کتاب الوضوء کا شروع اور آخر یاد ہوگا کہ امام بخاری نے کتاب الوضوء کے شروع میں ایک آیت کریمہ نقل فرمائی تھی: "اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ الآیہ" وہاں ایک معنی یہ بھی بیان کئے گئے تھے کہ جب نیند سے بیدار ہو کر نماز کا ارادہ کرو تو وضو کر لو، اب یہاں جو حدیث بیان فرما رہے ہیں اس میں یہ ارشاد ہے کہ جب سونے کا ارادہ ہو تو وضو کر لیا کرو اور یہ دعاء پڑھو، دونوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ سونے کا ارادہ ہو تو وضوء کر لو اور بیدار ہو جاؤ تو وضوء کر لو، کتاب الوضوء کے شروع و آخر میں کتنا گہرا ربط ہے، یہ امام بخاری علیہ الرحمہ کے سلیقے اور کمال کی دلیل ہے۔

مقصد ترجمہ بخاری کہتے ہیں کہ ایک وضو تو وہ ہے جسے مقدمہ صلوۃ کہنا چاہئے وہ تو اپنی جگہ مسلم ہے، اس کے احکام بھی بیان ہو چکے ہیں، لیکن ایک دوسرا وضو اور بھی ہے جو وضوء اسلام کے نام سے موسوم ہے، یعنی اسلام میں ہمہ وقت باوضو رہنا مطلوب ہے، خواہ بیداری کی حالت میں ہو یا خواب کی، خواب کی حالت میں باوضو رہنے کا مطلب یہ ہے کہ جب سونے کا ارادہ ہو تو وضو کر کے لیٹ جاؤ اور داہنی کروٹ پر لیٹو، یہی انبیاء کا طریق ہے اور یہ دعا پڑھو، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی رات میں نیند ہی کی حالت میں انتقال ہو گیا تو وہ انتقال فطرت اور دین الٰہی پر ہوگا "اَلنَّوْمُ اَخُ الْمَوْتِ" تو کہا ہی گیا ہے، اس لیے پہلے ہی کیوں نہ موت کی تیاری کے ساتھ سویا جائے تاکہ خاتمہ بالخیر ہو، سونے سے گو وضوء ختم ہو جاتا ہے، لیکن حدیث باب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ گو وضو باقی نہ رہے گا، لیکن اس کی برکت اور ثمرات وغیرہ سے محرومی نہ ہوگی، کیونکہ فرمایا یہ جا رہا ہے کہ اگر باوضوء سوؤ گے تو روح اچھی صورت میں قبض ہوگی۔

سوتے وقت کی دعا اور سونے کا طریقہ حدیث باب میں سرکار رسالت مآب ﷺ نے حضرت براء بن عازب کو ہدایت کی کہ جب سونے کی تیاری کرو تو پہلے وضو کر لو، وضو وہی ہوگا جو نماز کے لیے کیا جاتا ہے، صرف کلی کرنے یا پیر دھو لینے سے یہ برکت حاصل نہ ہوگی، اس کے بعد داہنی کروٹ

پر لیٹ جاؤ، انبیاء اسی کروٹ پر سوتے ہیں اور اس میں راز یہ ہے کہ قلب بائیں جانب ہوتا ہے، اگر بائیں کروٹ سے سوئیں گے تو دباؤ کے باعث قلب پر غفلت طاری ہو جائے گی، داہنی کروٹ پر لیٹنے سے قلب پر دباؤ نہ ہوگا جس سے غفلت پیدا ہو، اسی لیے انبیاء نے داہنی کروٹ پر لیٹنا اختیار کیا ہے، پھر وہ بالکل چت بھی لیٹ جاتے ہیں، جیسا کہ دوسری روایت سے ثابت ہے، دونوں روایتوں کو اسی طرح جمع کیا گیا ہے کہ نیند کی ابتداء داہنی کروٹ سے ہوتی ہے اور درمیان میں چت بھی لیٹ جاتے ہیں جیسا کہ دوسری روایت کے ''علی ظهره'' کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے، پھر فرمایا اس کے بعد یہ دعا پڑھو، اے اللہ! میں نے اپنے آپ کو تیرے حوالہ کر دیا، یوں تو بحالت بیداری بھی انسان خدا ہی کے حوالہ رہتا ہے، لیکن اس وقت کچھ نہ کچھ اختیار تو باقی رہتا ہے، نیند کی حالت تو بالکل غیر اختیاری ہے، پھر جب ذات ہی کو حوالۂ خداوندی کر دیا تو تمام متعلقات بھی حوالہ ہو گئے، اسی کی تصریح ہے '' فَوَّضْتُ اَمْرِي اِلَيْكَ '' میں نے اپنے معاملات تیرے سپرد کیے، صرف تیرا ہی سہارا ہے، تیرے سوا نہ کسی کی طرف رغبت ہے نہ کسی کا خوف، تجھ ہی پر توکل ہے، تیرے سوا کوئی ملجا و ماوی، تیرے علاوہ کوئی جائے نجات نہیں، پھر دعا کے بالکل آخر میں ایمان کی تجدید کے لیے یہ کلمات تلقین کیے گئے کہ اے اللہ! میں تیری نازل کی ہوئی کتاب اور تیرے بھیجے ہوئے نبی پر ایمان لایا، اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ دیکھو اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر اس رات میں انتقال ہو جائے تو دنیا سے اسی طرح جاؤ گے جس طرح آئے تھے جیسا کہ فرمایا گیا: ''كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى فِطْرَةِ الْاِسْلَامِ'' یہاں فطرت سے مراد دین ہے، روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ باوضو سونے سے جو موت آتی ہے تو ایسے شخص کے جنازے میں فرشتے شریک ہوتے ہیں، معلوم ہوا کہ باوضو سونا نزول رحمت اور سامان مغفرت کا بھی ایک طریق ہے، پھر یہ ارشاد فرمایا کہ یہ دعا تمام باتوں سے فراغت کے بعد پڑھنی چاہئے تا کہ اس کے بعد کوئی اور بات زبان پر نہ آئے، بخاری یہی تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ ہم کتاب الوضوء ختم کر رہے ہیں، اس لیے '' اخرماتتكلم به'' بتلا رہے ہیں، نیند کی ابتداء بھی وضوء سے ہے اور نیند ٹوٹنے کے بعد بھی وضوء ہے گویا مسلمان کا آغاز اور انجام طہارت کے ساتھ ہونا چاہئے اور آخرت کا معاملہ پیش نظر رہنا چاہئے۔

زبان نبوت سے نکلے ہوئے کلمات دعاء کی اہمیت

براء بن عازب فرماتے ہیں کہ میں نے تصحیح کی غرض سے یہ کلمات دعا سرکار ﷺ کے سامنے دہرائے اور جب میں نے '' بِكِتَابِكَ الَّذِيْ اَنْزَلْتَ '' کے بعد '' برسولك الذي الخ'' کہا تو آپ نے ٹوک دیا کہ ایسے نہیں بلکہ جو کلمات میں نے بتلائے ہیں وہی ادا کرو، میں نے '' بِرَسُولِكَ'' نہیں کہا '' بِنَبِيِّكَ '' کہا تھا، الفاظ یا عبارت کا بدلنا یا اس کے ساتھ مترادف کلمات شامل کرنا گو مقصد دعا کو پورا کر دے گا، مگر ان ثمرات و نتائج سے محرومی ہو جائے گی، جو کلمات پیمبر کے دہرانے سے حاصل ہوتے، ہوسکتا ہے حضرت براء بن عازب نے قصداً '' برسولک '' فرمایا ہو اور اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں: ایک تو یہ کہ آپ رسول ہیں اور رسول کا درجہ نبی سے اونچا ہے، دوسرے یہ کہ '' ارسلت '' جو آگے آ رہا ہے، اس

کی مناسبت سے ''رسولک'' کہا جاسکتا ہے، لیکن آپ نے تنبیہ فرمادی کہ تم عبارت اور نظم کیوں بدلتے ہو، میں نبوت اور رسالت دونوں کا جامع ہوں، اس لیے وہی نظم زبان سے ادا کرو جو میں نے تلقین کی ہے، شارحین نے اور بھی باتیں نقل فرمائی ہیں، لیکن سب سے بہتر یہی ہے کہ کلماتِ دعا میں اپنی طرف سے ردوبدل بے ضرورت اور پیغمبر کی زبان سے نکلے ہوئے بابرکت کلمات اور ان کے بابرکت ثمرات ونتائج سے محرومی ہے۔ واللہ اعلم

تَمَّ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الصَّحِيْحِ لِلْبُخَارِیْ بِعَوْنِ اللّٰهِ وَكَرَمِهٖ
وَيَلِيْهِ الْجُزْءُ الثَّانِیْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى.

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

[۵] کتاب الغُسل

وَقَوْلِ اللهِ تَعَالٰی وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ مِنْهُ مَايُرِيْدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (مائدہ:٦) وَقَوْلِهٖ جَلَّ ذِكْرُهٗ يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوْا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَاتَقُوْلُوْنَ وَلَاجُنُباً اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ اَوْلٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْداً طَيِّباً فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ وَاَيْدِيْكُمْ اِنَّ اللهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُوْراً. (نساء:۴۳)

ترجمہ یہ کتاب احکام غسل کے بیان میں ہے اور باری تعالی کے اس ارشاد کا بیان ہے کہ اگر تم کو جنابت ہو جائے تو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کرو اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا کوئی تم میں سے آیا ہے جائے ضرور سے یا پاس گئے ہو عورتوں کے پھر نہ پاؤ تم پانی تو قصد کرو مٹی پاک کا اور مل لو اپنے منہ اور ہاتھ اس سے، اللہ نہیں چاہتا کہ تم پر تنگی کرے لیکن چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور پورا کرے اپنا احسان تم پر، تاکہ تم احسان مانو اور باری تعالی کے اس ارشاد کا بیان کہ اے ایمان والو! نزدیک نہ جاؤ نماز کے جس وقت کہ تم نشہ میں ہو یہاں تک کہ سمجھنے لگو جو کہتے ہو اور نہ اس وقت کہ غسل کی حاجت ہو، مگر راہ چلتے ہوئے، یہاں تک کہ غسل کرلو، اور اگر تم مریض ہو یا آیا ہے کوئی شخص تم میں سے جائے ضرورت سے یا پاس گئے ہو عورتوں کے، پھر نہ ملا تم کو پانی تو ارادہ کرو زمین پاک کا، پھر ملو اپنے منہ کو اور ہاتھوں کو، بے شک اللہ معاف کرنے والا، بخشنے والا ہے۔

سابق سے ربط سابق میں امام بخاری نے مسائل وضو بیان فرمائے ہیں، وضو طہارت صغری ہے، طہارت صغری کے بیان سے فراغت کے بعد اب امام بخاری طہارتِ کبری یعنی غسل جنابت کا بیان کرتے ہیں اور جس طرح طہارت صغری میں بخاری نے اپنے مضمون کا آغاز ایک آیت سے کیا تھا اور مقصد یہ تھا کہ اس سلسلے میں اصل کی حیثیت اس آیت کو حاصل ہے اور باقی احکام اس کی تفصیل ہیں، اسی طرح طہارت کبری کے سلسلے میں بخاری نے یہ آیت پیش کر کے بتلا دیا کہ اس باب میں اس آیت کو اصل ہونے کی حیثیت حاصل ہے اور باقی تمام چیزیں اس کی تفصیل ہیں، اس آیت سے یہ معلوم ہوگیا کہ موجبات غسل میں جنابت ہے، جنابت ایسی چیز ہے کہ جس کا تعلق مردوں

سے بھی ہے اور عورتوں سے بھی اور بھی چند موجبات ہیں جیسے حیض ونفاس، لیکن یہ چیزیں عورتوں کے ساتھ خاص ہیں، اس لیے امام بخاری نے اس چیز کو مقدم کیا ہے جس کا تعلق مردوں سے بھی ہے اور عورتوں سے بھی۔

غسل کی حقیقت غسل کی حقیقت یہ ہے کہ پورے بدن پر پانی پہنچایا جائے اور جسم کے ان تمام حصوں کو پانی پہنچانے میں شریک رکھا جائے جن میں پانی پہنچانے سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو، خواہ پانی پہنچانے کے لیے بدن کو ملنا پڑے یا پانی اوپر سے بہالیا جائے یا غسل کرنے والا پانی میں اتر جائے۔ ہر صورت میں فریضۂ غسل ادا ہو جائے گا، اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک غسل کی حقیقت میں دلک (ملنا) بھی ماخوذ ہے، جیسا کہ امام مالک سے منقول ہے کہ غسل میں دلک واجب ہے، ابن بطال نے وجوب دلک کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ وضو اور غسل کا معاملہ یکساں ہے کہ دونوں کا مقصد تطہیر (پاک کرنا) ہے اور وضو میں بالاتفاق امرار ید علی الاعضاء (اعضاء وضو پر ہاتھ پھیرنا) ضروری ہے اور یہی دلک ہے، تو وضو پر قیاس کرتے ہوئے غسل میں بھی دلک ضروری ہوا، مگر یہ دلیل صحیح نہیں، اس لیے کہ جو حضرات دلک کو لازم نہیں سمجھتے ان کے نزدیک بحالت وضو پانی میں ہاتھوں کا ڈبو دینا کافی ہے، تو مقتضائے قیاس یہ ہوا کہ غسل میں بھی بغیر دلک کے صرف غسل بدن کافی ہو؛ معلوم ہوا کہ وضو میں دلک کرنے پر آپ نے جو اجماع نقل کیا ہے وہ درست نہیں۔

بخاری کی پیش کردہ آیات امام بخاری نے یہاں دو آیتیں پیش کی ہیں، پہلی آیت ''وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا'' (الآیۃ) ہے اور دوسری آیت ہے'' يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُباً اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا'' (الآیہ) پہلی آیت میں ''اطَّهَّرُوْا'' کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں ''تَغْتَسِلُوْا'' فرمایا گیا ہے، پہلی آیت سورۂ مائدہ کی ہے اور دوسری نساء کی، ترتیب قرآنی کا تقاضہ یہ تھا کہ پہلے سورۂ نساء کی آیت پیش کی جاتی اور پھر سورۂ مائدہ کی۔

حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ امام بخاری نے سورۂ نساء کی آیت پر سورۂ مائدہ کی آیت کو اس لیے مقدم فرمایا ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیت میں ''اطَّهَّرُوْا'' کا لفظ ہے جس میں اجمال وابہام تھا اور سورۂ نساء کی آیت میں ''تَغْتَسِلُوْا'' کا لفظ ہے اس میں غسل کی تصریح آ گئی، گویا دوسری آیت پہلی آیت کے لیے رافع ابہام اور تفسیر ہو گئی، پھر کہتے ہیں کہ ''اطهروا'' سے ''اغتسلوا'' مراد لینے پر دلیل یہ ہے کہ یہی لفظ حائضہ کے سلسلے میں بھی وارد ہوا ہے، ارشاد ہے'' وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ'' کہتے ہیں کہ یہاں ''تطهرن'' سے بالاتفاق ''اغتسلن'' مراد لیا گیا ہے، حافظ ابن حجر کے نزدیک ''اطهروا'' کا صیغہ مجمل اور مبہم تھا، دوسری آیت کے ذریعہ امام بخاری نے اس کے ابہام کو رفع کر دیا، اسی نکتہ کے ماتحت بخاری کو ترتیب بدلنا پڑی، لیکن حافظ ابن حجر نے جو وجہ ارشاد فرمائی ہے وہ صحیح نہیں معلوم ہوتی، بھلا ''فاطهروا'' میں کیا ابہام ہے؟ اس کے تو صاف معنیٰ ''اغسلوا ابدانکم'' کے ہیں۔

پھر حافظ ابن حجر کا بیان فرمودہ نکتہ اگر صحیح بھی ہو تو کیا ضروری ہے کہ بخاری نے بھی اسی لحاظ سے ردوبدل کیا ہو،

ہمارے نزدیک پیش کردہ دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت میں مبالغہ کا صیغہ " اطّھروا" استعمال کیا گیا ہے، اس مبالغہ میں تنبیہ ہے کہ جنابت کی حالت میں جہاں تک اثر جنابت پہنچ چکا ہے، وہاں وہاں کوشش کر کے پانی پہنچانا ہوگا، تا کہ اثر جنابت دور ہو سکے، معمولی طہارت کافی نہ ہوگی، پھر چونکہ غسل کے سلسلے میں کسی عضو کا ذکر نہیں ہے، جیسے وضو میں اعضاء اربعہ کا ذکر تھا، اعضاء کے ذکر سے معلوم ہو گیا تھا کہ وضو کا تعلق ان مذکورہ اعضاء سے ہے، غسل کے سلسلے میں کسی خاص حصہ جسم کا ذکر نہیں کیا گیا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کا تعلق پورے جسم سے ہے اور یہ ہونا بھی چاہئے، کیونکہ اس کا معاملہ جنابت کے ازالہ سے متعلق ہے اور جنابت پورے جسم میں سائر ہو جاتی ہے، زبان اور ناک تک میں جنابت آ جاتی ہے، البتہ اس کے ساتھ ایک رعایت یہ ہے کہ پانی پہنچانا وہاں ضروری ہوگا جہاں پانی پہنچانے میں کسی خاص نقصان کا اندیشہ نہ ہو اور جہاں ضرر کا اندیشہ ہو وہاں پانی پہنچانے میں معافی ہے، مثلاً آنکھوں کے اندر کا معاملہ ہے، اگر وہاں پانی پہنچانے کی کوشش کریں گے تو بصارت کو نقصان پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے، اس لیے شریعت نے انسان کو اس کا مکلف نہیں قرار دیا، لیکن کان، ناک اور حلق کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی اندیشۂ ضرر نہیں ہے اور جنابت پورے جسم میں موجود ہے، اس لیے ان سب جگہوں تک پانی کا پہنچانا ضروری ہوگا، اسی بنا پر امام اعظم فرماتے ہیں کہ غسل میں مضمضہ اور استنشاق ضروری ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ جنبی کو تلاوت قرآن پاک سے منع فرمایا گیا ہے، معلوم ہوا کہ زبان میں جنابت آ گئی اور قرأت گو زبان کا فعل ہے، لیکن بعض حروف کی ادائیگی میں ناک کی شمولیت بھی صاف ظاہر ہے، مثلاً غنہ ہے، اس کی ادائیگی خیشوم کے اندر آواز کو گھمائے بغیر درست نہیں ہوتی، اس لیے ناک کے اندر سے بھی جنابت کا زائل کرنا ضروری ہوگا، پھر حدیث میں فرمایا گیا ہے: "تحت كل شعرة جنابة فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة "یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہوتی ہے، اس لئے بالوں کو دھونا ہوگا اور جلد کو صاف کرنا پڑے گا اور معلوم ہے کہ ناک کے اندر بھی بال ہوتے ہیں اس لئے ان کا دھونا بھی ضروری قرار دیا جائے گا، اب "اطَّهَّرُوا" کے معنی جس میں مبالغہ بھی داخل ہے یہ ہوں گے کہ منھ کے اندر، ناک کے اندر، کانوں کے اندر اور باہر جوڑوں میں مثلاً جنگاسہ اور پائخانہ کا مقام کہ وہاں پانی بغیر خاص اہتمام کے نہیں پہنچ سکتا، ان تمام مقامات کو احتیاط سے دھونا ضروری ہوگا، بخلاف وضوء کے کہ وہاں مبالغہ کا صیغہ نہیں ہے، صرف "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" ہے اور "وجہ" اس کو کہتے ہیں جو مواجہہ میں آئے، اس لئے ناک اور حلق کے اندر پانی کا پہنچانا ضروری نہ ہوگا اور غسل میں چونکہ مبالغہ کا صیغہ ہے اس لیے مبالغہ سے کام لینا پڑے گا، اسی طرح سے غسل حیض کے بارے میں "فَاِذَا تَطَهَّرْنَ" کے صیغہ میں مبالغہ ہے اور بقول حافظ گو یہاں بالاتفاق "تطهّرن اغتسلن" کے معنی میں ہے، لیکن اس غسل میں بھی مبالغہ کی رعایت کرنی پڑے گی اور کی بھی گئی ہے، کیونکہ روایت میں خاص حصہ جسم پر خوشبو تک ملنے کی ہدایت موجود ہے۔

اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ حافظ ابن حجر کے بیان کردہ نکتہ کو گو درست کہا جا سکتا ہے، مگر ہمیں پسند نہیں ہے، نہ اس پر

ترتیب آیات بدلنے کا انحصار ہے، اصل یہ ہے کہ حافظ ابن حجر نے یہ نکتہ بیان فرما کر اپنے مسلک کی حفاظت کا فریضہ انجام دیا ہے، ان کے یہاں غسل میں مضمضہ اور استنشاق فرض نہیں ہیں، اس لیے انھوں نے ''اطَّهَّــروا'' کے مبالغہ کا ذکر ہی نہیں کیا، بلکہ انھوں نے ''اطَّهَّروا'' کو مجمل اور مبہم قرار دے کر ''تَغْتسلوا'' کو اس کی تفسیر بتلا دیا، اگر وہ مبالغہ کا ذکر کرتے تو معلوم کیا جاتا کہ مبالغہ کی رعایت کس طرح کی گئی ہے؟ کیا مضمضہ اور استنشاق بھی غسل کا جز ہے؟ لیکن انھوں نے اس بحث کو سرے سے ہاتھ نہیں لگایا۔

ہم حافظ ابن حجر کے بیان کردہ نکتے کو مان لینے پر مجبور نہیں ہیں، ہم یہی کہیں گے کہ امام بخاریؒ نے مائدہ کی آیت کو نساء کی آیت پر اسی لیے مقدم کیا ہے کہ مائدہ کی آیت میں مبالغہ کا صیغہ ہے اور بخاری نے مقدم لا کر اس مقصد پر تنبیہ فرمائی ہے کہ غسل جنابت میں مبالغہ کی رعایت ضروری ہے۔　　　واللہ اعلم

[۱] بَابُ الْوُضُوْءِ قَبْلَ الْغُسْلِ

(۲۴۸) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ اِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ بَدَأَ فَغَسَلَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ يُدْخِلُ اَصَابِعَهُ فِي الْمَاءِ فَيُخَلِّلُ بِهَا اُصُوْلَ الشَّعْرِ ثُمَّ يَصُبُّ عَلٰى رَاسِهٖ ثَلَاثَ غُرَفٍ بِيَدِهٖ ثُمَّ يُفِيْضُ الْمَاءَ عَلٰى جِلْدِهٖ كُلِّهٖ . (آئندہ: ۲۶۲، ۲۷۲)

ترجمہ باب، غسل سے پہلے وضو کرنے کا بیان۔ حرم رسول اکرم ﷺ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو ابتداء میں اپنے دونوں ہاتھ دھوتے، پھر وضو فرماتے، جس طرح نماز کے لیے وضو فرمایا کرتے تھے، پھر انگلیاں پانی میں ڈالتے اور پھر ان انگلیوں سے بالوں کی جڑوں میں خلال فرماتے، پھر تین چلو اپنے سر مبارک پر ہاتھ سے ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے تھے۔

مقصد ترجمہ امام بخاری نے کتاب الغسل میں سب سے پہلا ترجمہ یہ رکھا ہے کہ غسل سے پہلے وضوء کرنا چاہئے، چونکہ غسل جامع الطہارات ہے، اس میں طہارت استنجاء بھی ہے اور طہارت وضوء بھی ہے اور طہارت غسل بھی، پھر جب یہ تمام طہارتوں کو شامل ہے تو اس کی ترتیب کیا ہونی چاہئے اور پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے یہ عمل کس طرح کیا ہے؟

بخاری نے جو حدیث پیش کی اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام اپنے غسل کی ابتداء وضوء سے فرماتے تھے اور دوسری روایات میں اس کی تصریح ہے کہ اپنے غسل کی ابتداء استنجے سے فرماتے تھے پھر وضو کرتے، اس کے بعد سر دھوتے اور پھر پانی بہاتے تھے، لیکن بخاری نے یہاں پر استنجے کا ذکر نہیں کیا، گویا وہ کتاب الغسل میں استنجے کی بات نہیں کرنا

چاہتے، وہ اس گفتگو سے کتاب الوضوء ہی میں فارغ ہو چکے ہیں، اس لیے انھوں نے یہ ترجمہ رکھا ہے ''الوضوء قبل الغسل'' اس کے ایک معنی تو یہ ہو سکتے ہیں کہ غسل کا وضو غسل سے قبل ہے، بعد میں نہیں، جب غسل کر لیا طہارت حاصل ہو گئی، اب بلا ضرورت کے وضوء کرنا بعض حضرات کے نزدیک بدعت یعنی پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے عمل کے خلاف ہے، ترجمہ کا دوسرا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ بخاری غسل سے پہلے وضو کا مسنون ہونا ثابت کر رہے ہوں، یعنی یہ کہ غسل سے پہلے وضو کرنا رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے، تیسرا مقصد ''کَیْفَ الْوُضُوْءُ قَبْلَ الْغُسْلِ؟'' بھی ہو سکتا ہے، یعنی غسل سے پہلے جو وضوء ہے، آیا اس کا طریقہ وہی ہے جو نماز کے لیے وضوء کا ہوتا ہے، یا اس وضوء کا اور کوئی طریقہ ہے؟ حدیث باب سے ثابت ہو گیا کہ اس وضو کا وہی طریقہ ہے جو نماز کے لیے وضوء کرنے کا ہے، جیسا کہ ''کَمَا یَتَوضأ لِلصَّلوٰۃِ'' سے ظاہر ہے۔

غسل کرنے کا طریقہ

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام جب جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے اپنے ہاتھ دھوتے، پھر دوسری روایات میں تصریح ہے کہ آپ استنجا فرماتے، پھر ہاتھ زمین سے رگڑ کر صاف کرتے لیکن اس روایت میں استنجے کا ذکر نہیں، پھر اس کے بعد وضو فرماتے اور اس وضو کا طریقہ وہی ہے جو نماز کے وضوء کا ہے، اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضوء مکمل ہوتا تھا، اس کے بعد پانی میں انگلیاں ڈال کر یعنی تھوڑا پانی لے کر بالوں کی جڑوں میں پہنچاتے اور بالوں میں خلال کرتے تاکہ اگر بال جمے ہوئے ہوں تو آہستہ آہستہ کھل جائیں، نیز اس کا ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ دفعۃً پانی ڈالنے سے کبھی کبھی تکلیف بھی ہو جاتی ہے، اس لیے خلال کے طور پر آہستہ آہستہ پانی پہنچا کر جسم کو عادی بنایا جا رہا ہے، ہمارے نزدیک، تخلیل شعر (بالوں میں انگلیوں سے خلال کرنا) غسل میں ضروری ہے اور وضوء میں سنت یا مستحب ہے، اس کے بعد تین چلو پانی سر پر ڈالتے، یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ ایک چلو پانی داہنی جانب ڈالتے ہوں، دوسرا بائیں جانب اور تیسرا چلو بیچ میں اور ہو سکتا ہے کہ ہر چلو سے تر کرنا چاہتے ہوں، اس وقت استیعاب منظور ہوگا، گویا تثلیث ضروری نہیں بلکہ پورے سر کا تر کرنا منظور ہے، اس کے بعد تمام بدن پر پانی بہا لیتے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف پانی بہانا فرض ہے، دلک ضروری نہیں، مالکیہ کے یہاں دلک ضروری ہے اور اس کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ صرف ہاتھ پھیر دیا جائے، مگر حدیث باب کے الفاظ سے صرف بہانا ہی معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

(۲۴۹) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ یُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْیَانُ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِی الْجَعْدِ عَنْ کُرَیْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَیْمُوْنَةَ زَوْجِ النَّبِیِّ ﷺ قَالَتْ تَوَضَّأَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وُضُوْءَهُ لِلصَّلٰوةِ غَیْرَ رِجْلَیْهِ وَغَسَلَ فَرْجَهُ وَمَا اَصَابَهُ مِنَ الْاَذٰی ثُمَّ اَفَاضَ عَلَیْهِ الْمَآءَ ثُمَّ نَحّٰی رِجْلَیْهِ فَغَسَلَهُمَا، هٰذِهٖ غُسْلُهُ مِنَ الْجَنَابَةِ.

(آئندہ: ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۶)

ترجمہ حضرت ابن عباس، حضرت میمونہ حرم حضرت نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ نے اسی طرح وضو فرمایا، جس طرح نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، علاوہ اپنے پیروں کے، اور اپنی شرم گاہ کو اور اس جگہ کو دھویا جس پر گندگی لگ گئی تھی، پھر آپ نے اپنے اوپر پانی بہایا، پھر اپنے پیروں کو وہاں سے ہٹایا اور انہیں دھویا، یہ آپ کا غسل جنابت کا طریقہ ہے۔

تشریح حدیث حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا رسول اکرم ﷺ کے غسل کی تفصیل اس طرح نقل کر رہی ہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے وضو کیا اور وہی وضو کیا جو نماز کے لیے کیا جاتا ہے، البتہ پیر ساتھ ساتھ نہیں دھوئے، بلکہ غسل کے بعد جگہ بدل کر پیر دھوئے، اس طرح وہ موالات باقی نہ رہی جو بعض فقہاء کے نزدیک ضروری ہے، کیونکہ کچھ اعضاء تو ابتداء میں دھوئے ہیں اور کچھ آخر میں اور درمیان میں دیر بھی اتنی لگی ہوگی کہ اگر پانی نہ پڑتا تو اعضاء خشک ہو جاتے، ذکر وضوء کے بعد حضرت میمونہ فرماتی ہیں ''وَغَسَلَ فَرْجَهُ الخ'' استنجے کو حضرت میمونہ نے وضو کے بعد ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ ''واؤ'' میں ترتیب نہیں ہے، بلکہ مطلق جمع کے لیے ہے، ترتیب ظاہر ہے کہ پہلے استنجاء ہو گا، پھر وضو کیا جائے گا اور پھر پورے جسم پر پانی بہایا جائے گا، چنانچہ اسی کتاب میں بطریق ابن مبارک عن الثوری پورا نقشہ اس طرح مذکور ہے کہ پہلے ہاتھ دھونے کا ذکر ہے، پھر شرم گاہ دھونا مذکور ہے، پھر دیوار پر ہاتھوں کے رگڑنے کا تذکرہ ہے، اس کے بعد پیروں کے علاوہ بقیہ اعضاء وضوء کے دھونے کی روایت ''بلفظ ثُمَّ وَثُمَّ'' کی گئی ہے، جس سے صاف طور پر ترتیب معلوم ہوتی ہے۔

اب یہ دو روایتیں ہوگئیں، ایک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے جس میں پیروں کے دھونے کا الگ سے تذکرہ نہیں ہے، دوسری روایت حضرت میمونہ کی ہے، اس میں تصریح ہے کہ غسل سے پہلے وضوء ہوتا تھا، مگر اس میں پیر نہ دھوتے تھے، پیر غسل سے فراغت کے بعد جگہ بدل کر دھوئے جاتے تھے، اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ سے دونوں عمل منقول ہیں اور دونوں روایتیں ہیں، اس لئے ایک طریقہ یہ ہے اور ایک طریقہ وہ ہے دوسرے یہ کہ فقہاء کرام نے ان دونوں حدیثوں کو دو الگ الگ صورتوں پر محمول کیا ہے، ایک صورت تو یہ ہے کہ جہاں غسل کیا جا رہا ہے، وہاں پانی نکلنے کا راستہ ہے اور استعمال شدہ پانی اس راستے سے نکل جاتا ہے، ایسی صورت میں پیر وضوء کے ساتھ ساتھ دھوئے جائیں گے، دوسری صورت یہ ہے کہ غسل کی جگہ پانی نکلنے کا راستہ نہیں، بلکہ استعمال شدہ پانی وہیں جمع ہو رہا ہے تو ایسی صورت میں پیر بعد میں دھوئے جائیں گے[1]۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے یہاں پانی نکلنے کا راستہ ہوگا تو آپ نے وہاں پیر دھونے کو مؤخر نہیں فرمایا، حضرت میمونہؓ کے گھر پانی نکلنے کا راستہ نہ ہوگا، اس لیے پیروں کو غسل کی جگہ سے ہٹ کر دھویا گیا۔

---

[1] امام مالک کے مذہب میں بھی یہی تفصیل ہے، امام شافعیؒ سے تین قول منقول ہیں، مگر صحیح اور راجح یہ ہے کہ وضو مکمل کیا جائے۔

یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مقصد ترجمہ کے سلسلہ میں "کیف الوضوء قبل الغسل" گزر چکا ہے، یعنی غسل کے ساتھ جو وضو کیا جاتا ہے، اس کی کیفیت کیا ہے، یعنی آیا وہ وضو مکمل ہے یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟ حضرت عائشہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء غسل کا وضوء بھی وہی ہے جو نماز کے لیے ہوتا ہے، البتہ پیروں کے دھونے کے بارے میں اس کا کچھ ذکر نہ تھا، اس لیے بخاری نے حضرت میمونہ کی روایت لاکر یہ بتلا دیا کہ غسل میں پیروں کا دھونا سب سے آخر میں ہے، اس لیے حضرت عائشہ کی روایت کا ابہام حضرت میمونہ کی روایت سے رفع ہو گیا، لیکن یہ صرف تطبیق کی ایک صورت ہے، ورنہ بات وہی ہے جو ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

[۲] بَابُ غُسْلِ الرَّجُلِ مَعَ امرَأتِهٖ

(۲۵۰) حَدَّثَنَا اٰدَمُ بْنُ اَبِیْ اِیَاسٍ حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِیْ ذِئْبٍ عَنِ الزُّهْرِیِّ عَنْ عُرْوَۃَ عَنْ عَائِشَۃَ قَالَتْ کُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِیُّ ﷺ مِنْ اِنَآءٍ وَاحِدٍ مِنْ قَدَحٍ یُقَالُ لَہُ الْفَرَقُ.

(آئندہ: ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۹۹، ۵۹۵۶، ۷۳۳۹)

ترجمہ باب، مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ غسل کرنا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں اور نبی اکرم ﷺ ایک برتن یعنی پیالے سے غسل کیا کرتے تھے، جسے فرق کہا جاتا ہے۔

مقصد ترجمہ جس طریقہ سے ایک برتن سے ایک وقت میں مرد اور عورت وضو لے سکتے ہیں، جیسا کہ "باب وضوء الرجل والمرأۃ من اناء واحدٍ" (مرد عورت کا ایک ہی برتن سے وضوء کرنا) میں اس کا بیان گزر چکا ہے، اسی طرح مرد و عورت ایک ہی وقت میں ایک ہی برتن سے غسل بھی کر سکتے ہیں اور اس میں کوئی قباحت کی بات نہیں، اگر چہ ایسی حالت میں جب کہ برتن ایک ہو اور ایک ہی وقت میں دونوں غسل بھی کر رہے ہوں، تو مرد کا ہاتھ عورت کے بدن سے اور عورت کا ہاتھ مرد کے بدن سے لگ سکتا ہے، لیکن بخاری کہتے ہیں کہ اس میں کوئی نقصان نہیں، کیوں کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، اگر عورت کے بدن سے مرد کا ہاتھ لگ جانا ناقص وضو ہوتا تو غسل سے پہلے وضو اثناء غسل میں ٹوٹ جانا چاہئے تھا اور اگر ایسا ہوتا تو اس کا ضرور انتظام کیا جاتا۔

روایت میں آیا ہے کہ میں اور نبی اکرم ﷺ ایک برتن یعنی قدح سے غسل کرتے تھے، قدح چھوٹے اور بڑے دونوں پیالے کو کہتے ہیں "فرق" بفتح الراء سولہ رطل کا پیمانہ ہے، شوافع کے نزدیک سولہ رطل کے تین صاع ہوتے ہیں، کیوں کہ ان کے یہاں ایک صاع کی مقدار پانچ رطل اور ثلث رطل ہے، مسلم بن عیینہ کا قول "الفرق ثلاثۃ اصع" اسی پر محمول ہے اور عندالاحناف کیوں کہ ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، لہذا سولہ رطل کے دو صاع بنے اور اس تحقیق پر فرق کی مقدار دو صاع ہوئی، بہر حال فرق سولہ رطل ہی کا رہا، سولہ رطل سے دو صاع بنے یا تین، اس میں ہمارا اور شوافع کا اختلاف

ہے، ہمارے پاس مقدار صاع سے متعلق مضبوط دلائل ہیں۔

ترجمہ میں امام بخاری نے ایک ساتھ غسل کرنا ذکر کیا ہے اور حدیث میں صرف یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور رسول اکرم ﷺ ایک برتن سے غسل فرماتے تھے، روایت میں صرف غسل کے برتن کی وحدت مذکور ہے اور بقول علامہ سندھی اتحاد ظرف، اتحاد زمان کو لازم نہیں کہ ایک ہی وقت میں دونوں کا غسل ہوتا ہو، اس لیے روایت بظاہر ترجمہ کے لیے مثبت نہیں ہے، لیکن بخاری کی عادت ہے کہ وہ دوسری روایات سے مدد لیا کرتے ہیں، اگرچہ حدیث باب میں صرف اتحاد ظرف ہے، مگر بخاری نے ترجمہ میں معیت کی قید بڑھا کر واقعۂ حدیث کی صورت واقعیہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے، واقعہ یہی ہے کہ اس برتن سے ایک وقت میں غسل ہوتا تھا، جیسا کہ دوسری روایات میں مذکور ہے۔ واللہ اعلم

[۳] بَابُ الْغُسْلِ بِالصَّاعِ وَنَحْوِهٖ

(۲۵۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ محمدٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنِي اَبُوْ بَكْرِ بْنُ حَفْصٍ قَالَ سَمِعْتُ اَبَا سَلَمَةَ يَقُوْلُ دَخَلْتُ اَنَا وَاَخُوْ عَائِشَةَ عَلٰى عَائِشَةَ فَسَأَلَهَا اَخُوْهَا عَنْ غُسْلِ رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَدَعَتْ بِإِنَاءٍ نَحْوٍ مِّنْ صَاعٍ فَاغْتَسَلَتْ وَاَفَاضَتْ عَلٰى رَاسِهَا وَبَيْنَنَا وَبَيْنَهَا حِجَابٌ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ وَقَالَ يَزِيْدُ بْنُ هٰرُوْنَ وَبَهْزٌ وَالْجُدِّيُّ عَنْ شُعْبَةَ قَدْرِ صَاعٍ .

(۲۵۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَحَمَّدٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدم قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ اَبِيْ اِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْ جَعْفَرٍ اَنَّهٗ كَانَ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ هُوَ وَاَبُوْهُ وَعِنْدَهٗ قَوْمٌ فَسَأَلُوْهُ عَنِ الْغُسْلِ فَقَالَ يَكْفِيْكَ صَاعٌ فَقَالَ رَجُلٌ مَايَكْفِيْنِيْ فَقَالَ جَابِرٌ كَانَ يَكْفِيْ مَنْ هُوَ اَوْفٰى مِنْكَ شَعْراً وَّخَيْرٌ مِنْكَ ثُمَّ اَمَّنَا فِيْ ثَوْبٍ . (آئندہ: ۲۵۵،۲۵۶)

(۲۵۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ وَمَيْمُوْنَةَ كَانَا يَغْتَسِلَانِ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ كَانَ ابْنُ عُيَيْنَةَ يَقُوْلُ اَخِيْراً عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ وَالصَّحِيْحُ مَارَوَاهُ اَبُوْ نُعَيْمٍ .

ترجمہ باب، ایک صاع یا اس کے قریب قریب پانی سے غسل کرنا۔ ابوسلمہ سے روایت ہے کہ میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے رضاعی بھائی حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، پھر حضرت عائشہؓ کے بھائی نے حضرت عائشہ سے نبی اکرم ﷺ کے غسل کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے ایک صاع کے قریب برتن منگایا اور غسل کیا، اپنے سر پر پانی بہایا اور ہمارے اور ان کے درمیان حجاب تھا۔ ابوعبداللہ کہتے ہیں کہ یزید بن ہارون، بہز اور جدی

نے شعبہ سے (نحو من صاع کی جگہ) قدر صاع (ایک صاع کی مقدار) روایت کیا ہے۔ابو جعفر نے حدیث بیان کی کہ وہ اوران کے والد حضرت جابر بن عبداللہ کے پاس تھے اوران کے پاس اور لوگ تھے،ان لوگوں نے حضرت جابر سے غسل کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ تمہیں ایک صاع کافی ہے،اس پر انہی لوگوں میں سے کسی ایک نے کہا میرے لیے ناکافی ہوگا،تو حضرت جابر نے فرمایا کہ اتنا پانی اس ذات گرامی کے لیے کافی ہوتا تھا جن کے بال تم سے زیادہ تھے اور جو تم سے بہتر تھے،پھر انھوں نے ایک کپڑے میں ہماری امامت فرمائی۔حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ اور میمونہ ایک ہی برتن سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ابو عبداللہ نے کہا کہ ابن عیینہ آخر میں ”عن ابن عباس عن میمونہ“ کہنے لگے تھے،لیکن صحیح وہ ہے جو ابو نعیم نے روایت کی ہے۔

مقصد ترجمہ روایات میں آیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک مد پانی سے وضو اور ایک صاع پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے، بخاری اس ترجمہ میں بتلانا چاہتے ہیں کہ ان روایات میں مد اور صاع کا تذکرہ تحدید کے لیے نہیں ہے، کمی اور زیادتی دونوں کی گنجائش ہے، روایات میں صرف یہ بتلایا گیا ہے کہ اس قدر پانی کافی ہوجاتا ہے،اگر احتیاط سے کام لیا جائے تو اس سے زیادہ کی ضرورت نہ ہوگی،لیکن ایسا ہرگز نہیں ہے کہ اس سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو یا اس سے کم پر پابندی عائد کردی جائے، چنانچہ بخاری نے ترجمہ میں ”نحوہ“ کا لفظ اسی مقصد کے لیے بڑھایا ہے کہ صاع کی مقدار ضروری نہیں ہے،ایک صاع پانی ہو یا اس کے قریب قریب کچھ کم وبیش ہو، پھر امام بخاری نے ذیل میں تین روایتیں ذکر کی ہیں۔

(۱) ابو سلمہ روایت کرتے ہیں کہ میں اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے رضاعی بھائی حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضرت عائشہ ابو سلمہ کی رضاعی خالہ ہیں اس لیے نہ ابو سلمہ سے پردہ تھا اور نہ رضاعی بھائی سے، یہ دونوں حاضر ہوئے، رضاعی بھائی نے حضرت عائشہ سے رسول اکرم ﷺ کے غسل کے بارے میں دریافت کیا، حضرت عائشہ نے عمل کر کے دکھلا دیا، اصل یہ ہے کہ عملی تعلیم جس قدر زیادہ اطمینان بخش ہوتی ہے، قولی اس درجہ میں نہیں ہوتی، سلف میں عملی تعلیم کا طریقہ رائج رہا ہے، حضرات صحابہؓ میں بھی یہ بات موجود تھی کہ جب کوئی رسول اللہ ﷺ کے وضو کے بارے میں دریافت کرتا تھا تو وہ وضو کر کے دکھا دیتے تھے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی ایسا ہی کیا ”**فدعت بانـاء نحو من صاع**“ اور ایک برتن میں پانی منگایا، جو صاع جیسا یا صاع جتنا تھا، ان الفاظ میں تصریح آگئی کہ جو برتن حضرت عائشہ نے منگوایا تھا وہ صاع کے قریب قریب تھا، اب اس میں صاع سے کمی اور زیادتی دونوں کا احتمال ہے، معلوم ہوا کہ صاع کی مقدار ضروری نہیں، بلکہ یہ قدر مایکفی ہے، یعنی وہ مقدار جو احتیاط کے ساتھ غسل کرنے کی صورت میں کافی ہوجاتی ہے، برتن میں پانی منگانے کے بعد حضرت عائشہ نے عمل کر کے دکھایا، غسل کرنے کی یہ صورت ہوئی کہ پہلے اپنے سر پر پانی بہایا ”**وَبَيْنَنَا وَبَيْنَهَا حِجَابٌ**“ ہمارے اور حضرت عائشہ کے درمیان حجاب تھا، چوں کہ یہ دونوں محرم تھے اس

لیے سر کا حصہ پردے سے باہر تھا اور یہ دونوں دیکھ رہے تھے کہ غسل کی ابتداء کہاں سے ہوئی، لیکن جسم کے اور باقی اعضاء جن کا چھپانا محرم سے بھی ضروری ہے، پردے میں تھے۔ آگے بخاری کہتے ہیں کہ یزید بن ہارون، بہز اور جدی نے شعبہ سے "نحو من صاع" کی جگہ "قدر صاع" کے الفاظ نقل کیے ہیں، حاصل وہی ہے کہ مد اور صاع کی مقدار ضروری نہیں ہے، بلکہ یہ اس مقدار کا ذکر ہے جو بالعموم غسل کے لیے کافی ہو جاتی تھی، وضو اور غسل کے لیے کسی مقدار کی تحدید نہیں، کتاب الوضوء میں گزر چکا ہے کہ اس روایت کے ظاہر کے مطابق صرف امام محمد کا قول ہے کہ وضو کے سلسلے میں ایک مد اور غسل کے لیے ایک صاع پانی مستحب ہے، باقی حضرات فقہاء اس کو قدر ما یکفی (وہ مقدار جو کفایت کر جائے) کے درجہ میں لیتے ہیں۔

(۲) دوسری روایت میں آیا کہ ابو جعفر یعنی امام باقر، امام زین العابدین کے صاحبزادے، حضرت جابر بن عبداللہ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ان کے والد یعنی امام زین العابدین اور کچھ لوگ بھی موجود ہیں، دراصل ان حضرات میں رسول اکرم ﷺ کے غسل کے بارے میں کچھ اختلاف ہوا تو انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ کی خدمت میں حاضر ہو کر تحقیق چاہی، سوال کرنے والے صرف امام باقر ہیں، لیکن چوں کہ تحقیق کی طلب سب ہی حضرات کو تھی، اس لیے "سَأَلُوْهُ" کا صیغہ استعمال کیا گیا اور نسبت سوال سب کی طرف کر دی گئی، حضرت جابر نے ارشاد فرمایا "یَکْفِیْكَ صَاعٌ" ایک صاع پانی کافی ہے، جواب میں حضرت جابر نے ایک ہی شخص کو مخاطب بنایا ہے جس کا مفہوم یہی ہے کہ سائل صرف ایک تھے اور وہ امام باقر تھے، دوسرے حضرات سوال میں شریک نہ تھے، بلکہ صرف اس خواہش میں شریک تھے کہ مسئلہ کی تحقیق ہو جائے، حضرت جابر نے بتلایا کہ ایک صاع کی مقدار کافی ہے، بخاریؒ کا مقصد حل ہو گیا کہ جن روایتوں میں یہ آیا ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے، ان میں پانی کی یہ مقدار تحدید کے لیے نہیں ہے، بلکہ صرف اس مقدار کا تذکرہ ہے جو کافی ہو جاتی ہے۔

حضرت جابر نے جب یہ مقدار بیان کی تو مجلس میں ایک شخص نے کہا کہ میرے لیے تو یہ مقدار کافی نہ ہوگی، یہ بات کہنے والے محمد بن حنفیہ کے صاحبزادے حسن ہیں، چوں کہ حضرت جابر نے ایک صاع کی یہ مقدار پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا عمل پیش نظر رکھتے ہوئے بیان کی تھی، اس لیے حسن کا یہ قول درست نہ تھا، چنانچہ حضرت جابر نے تنبیہ کے انداز میں ارشاد فرمایا کہ تمہیں کافی نہ ہوگی، لیکن پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے لیے تو یہی مقدار کافی ہوتی تھی اور تمہیں کافی نہ ہونے کی کیا وجہ ہے؟ تمہارے سر میں بال زیادہ ہیں یا تم احتیاط زیادہ کرتے ہو؟ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے سر مبارک پر تم سے زیادہ بال تھے، پھر آپ ﷺ تم سے ہر معاملہ میں افضل بہتر اور محتاط تھے، اس لیے کافی نہ ہونے کی وجہ صرف یہ ہو سکتی ہے کہ تم پانی کے استعمال میں اسراف کرتے ہو، اگر تم اسراف سے کام نہ لو تو یہ مقدار ضرور کافی ہو جائے۔

اس کے بعد حضرت جابر نے ایک کپڑا لپیٹ کر نماز شروع فرما دی، منشاء یہ ہوگا کہ جہاں ایسے لوگ موجود ہوں

جنہیں یہ معلوم نہیں کہ ایک صاع پانی غسل کے لیے کافی ہے، حالانکہ یہ قریب کے بیٹھنے والے ہیں، کیونکہ محمد بن حنفیہ حضرت علیؓ کے صاحب زادے ہیں اوران کے صاحبزادے ہیں حسن، گویا اہل بیت میں سے ہیں، جب اتنے قریبی لوگوں کو غسل کے مسائل معلوم نہیں تو جو اور لوگ شریک مجلس ہیں اگر انھیں نماز کے مسائل بھی معلوم نہ ہوں تو اس میں کوئی تعجب نہیں، اس لیے جابر بن عبداللہ نے ایک کپڑے میں نماز پڑھادی اور اس عمل سے مسئلہ بتلادیا کہ نماز کے لیے متعدد کپڑوں کی ضرورت نہیں ہے، انسان پر مختلف احوال آتے ہیں، کبھی مجبوری یہ ہوتی ہے کہ زائد کپڑے پاس ہی نہیں ہوتے، کبھی کپڑے ہوتے ہیں مگر سب کپڑوں کے استعمال سے نقصان ہوتا ہے جیسے شکاری ہے، اگر سب کپڑے پہن لے تو شکار کیا کرسکے گا، کبھی رفقاء کی رعایت کرنی پڑتی ہے وغیرہ وغیرہ، حضرت جابرؓ نے ایک کپڑے میں امامت فرما کر مسئلہ بتلادیا۔

(۳) تیسری روایت میں یہ آیا کہ حضرت میمونہ اور نبی اکرم ﷺ ایک برتن سے غسل فرماتے تھے اس روایت میں پانی کی مقدار کا تذکرہ نہیں ہے، اس لیے بعض شارحین نے اس کو ترجمہ سے غیر مطابق قرار دیا ہے، لیکن یہ درست نہیں، دوسری روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تنہا غسل کی صورت میں ایک صاع اور ایک ساتھ غسل کی صورت میں ایک فرق پانی استعمال ہوتا تھا اور فرق سولہ رطل کے برتن کو کہتے ہیں، اس لیے اس میں بقول شوافع تین صاع اور احناف کے قول پر دو صاع پانی آئے گا اور یہ بھی ضروری نہیں کہ برتن بالکل بھرا ہوا ہو، اس لیے کمی وبیشی کا امکان ہوگیا، نیز اگر بالکل بھرا ہوا برتن بھی ہو تو ایک ساتھ غسل میں کیا ضروری ہے کہ دونوں کے استعمال میں بالکل برابر برابر پانی آیا ہو، کمی و زیادتی عین ممکن ہے، بس اس سے معلوم ہوگیا کہ صاع کی مقدار تحدید کے لئے نہیں ہے، بلکہ تقریب کے لیے ہے، امام بخاری نے ترجمہ میں ''الصَاعَ وَنَحْوہ'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں، اس روایت میں گو صاع کا ذکر نہیں ہے، مگر ''نحوہ'' کے ساتھ اس کو ترجمہ کے مطابق کیا جاسکتا ہے۔

یہ یاد رہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے زمانے میں صاع حجازی اور صاع عراقی دونوں موجود تھے، اہل مدینہ کی شکایت پر کہ ہمارا مد بڑا اور صاع چھوٹا ہے، آپ نے برکت کی دعاء فرمائی، اس دعا کا یہ اثر ہوا کہ صاع میں معنوی اور حسی ہر دو قسم کی برکتیں پیدا ہوگئیں، حضرت عمر کے زمانے میں تو صاع عراقی کا چلن عام ہوگیا، جس کو حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفۂ راشد اور حجاج ظالم نے خوب رواج دیا، حافظ نے صاع عمری کو حضرت عمر بن عبدالعزیز کا صاع سمجھا، حالانکہ وہ صاع حضرت عمرؓ کا تھا اور عمر بن عبدالعزیز نے اسی کو اختیار فرمایا، جیسا کہ حجاج نے اور اس نسبت سے صاع حجاجی کہلایا۔

یہ بھی یاد رہے کہ آٹھ رطل کے صاع ہونے کا قول صرف امام ابوحنیفہ کا نہیں ہے، بلکہ ابراہیم نخعی، موسیٰ بن ابی طلحہ، شعبی، ابن ابی لیلیٰ، شریک، یہ تمام حضرات اسی کے قائل ہیں، ابوداؤد، طحاوی اور نسائی وغیرہ میں حضرت جابر، انس اور حضرت عائشہ وغیرہم کی روایت سے ثابت ہے کہ صاع جس سے پیغمبر علیہ السلام غسل فرمایا کرتے تھے وہ آٹھ رطل کا تھا، ہم ان شاءاللہ کتاب البیوع میں اس مسئلہ پر مفصل کلام پیش کریں گے۔

قالَ ابو عبداللہ الخ بخاری کہتے ہیں کہ اخیر میں سفیان اس روایت کو "عن ابنِ عباس عن میمونہ" بیان کرتے تھے یعنی اس روایت کو وہ مسانید میمونہ سے شمار کرتے تھے، ان کے نزدیک میمونہ ابن عباس کی خالہ روایت کی منتہی ہیں، مگر ابونعیم کی روایت میں سند کا منتہی ابن عباس ہیں، بخاری فیصلہ کرتے ہیں کہ ابونعیم کی روایت صحیح ہے، کیوں کہ سفیان گو بڑے اونچے درجہ کے ہیں، مگر عمرو سے جو تعلق ابونعیم کا رہا ہے وہ سفیان کا نہیں رہا، ابونعیم نے جوانی کے ایام میں یہ روایت ان سے لی ہے۔ واللہ اعلم

[٤] بَابُ مَنْ اَفَاضَ عَلٰی رَاسِهٖ ثَلَاثًا

(۲۵۴) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ عَنْ اَبِیْ اِسْحَاق قَالَ حَدَّثَنِی سُلَيْمَانُ بْنُ صُرَدٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اَمَّا اَنَا فَاُفِيْضُ عَلٰی رَاسِیْ ثَلٰثًا وَاَشَارَ بِيَدِيْهِ كِلْتَيْهِمَا.

(۲۵۵) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُبْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ مِخْوَلِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ كَانَ النَّبِیُّ ﷺ يُفْرِغُ عَلٰی رَاسِهٖ ثَلٰثًا.
(گذشتہ:۲۵۲)

(۲۵۶) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا مَعْمَرُ بْنُ يَحْيٰی بْنِ سَامٍ قَالَ حَدَّثَنِیْ اَبُوْجَعْفَرٍ قَالَ قَالَ لِیْ جَابِرٌ اَتَانِیْ ابْنُ عَمِّكَ يُعَرِّضُ بِالْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَنَفِيَّةِ قَالَ كَيْفَ الْغُسْلُ مِنَ الْجَنَابَةِ؟ فَقُلْتُ كَانَ النَّبِیُّ ﷺ يَاْخُذُ ثَلٰثَةَ اَكُفٍّ فَيُفِيْضُهَا عَلٰی رَاسِهٖ ثُمَّ يُفِيْضُ عَلٰی سَائِرِ جَسَدِهٖ فَقَالَ لِیَ الْحَسَنُ اِنِّیْ رَجُلٌ كَثِيْرُ الشَّعْرِ فَقُلْتُ كَانَ النَّبِیُّ ﷺ اَكْثَرَ مِنْكَ شَعْرًا.

ترجمہ باب، جس نے اپنے سر پر تین مرتبہ پانی بہایا۔ حضرت جبیر بن مطعم سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ میں تو اپنے سر پر تین بار پانی بہاتا ہوں اور آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کیا۔ جابر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ اپنے سر پر تین بار پانی بہایا کرتے تھے۔ ابوجعفر نے بیان کیا کہ مجھ سے حضرت جابر نے بیان فرمایا کہ میرے پاس تمہارے چچا کے لڑکے آئے تھے، اس سے ان کی مراد حسن بن محمد بن الحنفیہ تھے، انھوں نے پوچھا، جنابت سے غسل کرنے کا کیا طریقہ ہے؟ تو میں نے بتلایا کہ نبی اکرم ﷺ تین چلو پانی لیتے تھے اور اسے اپنے سر پر ڈالتے تھے، پھر اپنے پورے جسم پر پانی بہاتے تھے، اس پر حسن نے مجھ سے کہا کہ میں زیادہ بال والا شخص ہوں، تو میں نے کہا کہ نبی اکرم ﷺ تم سے زیادہ بال والے تھے۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں کوئی خاص بات نہیں معلوم ہوتی ہے، بخاری صرف یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ غسل میں تین بار پانی ڈالنے کا عدد ہے آیا، وہ بذات خود مطلوب ہے یا استیعاب کی غرض سے اس عدد کا لحاظ کیا گیا ہے؟ بخاری نے بتلایا کہ اصل مقصد تو استیعاب ہے، تین بار عمل کرانے میں راز ہی یہ ہے کہ تکرار عمل سے عمل میں قوت آجاتی ہے اور شبہ مٹ جاتا ہے، اس لیے غسل کے سلسلے میں تین بار کا عمل اختیار فرمایا گیا جو تکرار کی آخری حد ہے، نیز ممکن ہے کہ بخاری اس ترجمہ میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہوں، ان کے نزدیک غسل میں سر پر پانی بہانا شرط ہے، بخاری نے ترجمہ میں "مَنْ اَفَاضَ" کے الفاظ لا کر اس طرف اشارہ کیا ہو کہ غسل جنابت میں صب ماء (پانی بہانا) ضروری ہے۔

تشریح حدیث جبیر بن مطعم کا بیان ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک موقع پر یہ ارشاد فرمایا تھا، ظاہر ہے کہ یہ موقع سوال ہی کا ہو سکتا ہے، چنانچہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے رسول اکرم ﷺ کے سامنے غسل جنابت کے بارے میں اپنی اپنی حالتیں بیان کیں، کسی نے کہا میں ایسا ایسا عمل کرتا ہوں، دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال کرنے والا وفد ثقیف تھا، قبیلۂ ثقیف کے لوگ حاضر خدمت ہوئے اور انھوں نے اپنی حالت بیان کی، اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "اَمَّا انا فافیض علی راسی ثلاثاً" "اما" چوں کہ تفصیل کو چاہتا ہے، اس لیے مراد یہ ہوگا کہ میں تو تین بار پانی بہاتا ہوں، لیکن تم لوگ اس معاملہ میں اسراف سے کام لیتے ہو۔

اس مقام پر علامہ عینی نے ایک بڑے پتہ کی بات فرمائی ہے کہ "اَمَّا" حرف شرط ہے، اس لیے اس کے بعد فاء کا ہونا لازم ہے جیسے: "اَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ" اور یہ تفصیل بتانے کے لیے بھی آتا ہے، جیسے: "اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ" اور "اَمَّا الْغُلَامُ" اور "أَمَّا الْجِدَارُ" اور کبھی تاکید کے موقعہ پر بھی اس کا استعمال کرتے ہیں چنانچہ علامہ زمخشری نے "اَمَّا زَيْدٌ فَذَاهِبٌ" کے متعلق فرمایا کہ "زيدٌ ذاهبٌ" میں یہ بتلانے کے لیے ہے کہ زید ضرور جانے والا ہے، وہ اسی کی تیاری میں لگا ہوا ہے اور وہ جا کر رہے گا، یہ مبالغہ اور زور پیدا کرنے کی غرض سے "اَمَّا زيد فذاهب" کہا جائے گا، اس صورت میں اس کا قسیم اور مقابل کوئی نہیں ہوتا، یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں "اما" ہو وہاں اس کا قسیم بھی ضرور ہو، کہیں ہوگا اور کہیں نہیں ہوگا۔

"ثلاثاً" یعنی تین لپ پانی جس کی تصریح مسند احمد کی روایت میں بایں الفاظ موجود ہے: "فَاٰخُذُ مِلْئَ كَفِّيْ ثَلَاثاً فَاَصُبُّ عَلٰى رَاسِيْ" کف کا لفظ اسم جنس ہے جو ملأ کفین پر بھی صادق ہے، چنانچہ اسی روایت کے آخر میں جبیر بن مطعمؓ نے واضح کر دیا کہ پیغمبر علیہ السلام نے دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر تین مرتبہ سر پر پانی ڈالا، غرض تین مرتبہ سر پر پانی ڈالنے کا ترجمہ ثابت ہو گیا اور ظاہر یہی ہے کہ ہر مرتبہ پورے سر پر پانی ڈالا گیا ہوگا۔　　　واللہ اعلم

دوسری روایت میں "يُفْرِغُ عَلٰى رَاسِهٖ ثَلَاثاً" آ گیا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ تین بار پانی ڈالتے تھے۔

تیسری روایت میں وہی ہے جس کے بارے میں سابق میں عرض کیا جاچکا ہے کہ وہی حسن بن محمد بن الحنفیہ ہیں، وہاں انھوں نے غسل جنابت کے سلسلے میں پانی کی مقدار اور کمیت معلوم کی تھی، یہاں وہ کیفیت سے سوال کررہے ہیں۔

روایت میں آیا کہ حضرت جابر نے ابوجعفر سے فرمایا کہ وہ تمہارے چچازاد بھائی یعنی محمد بن حنفیہ کے صاحبزادے حسن آئے تھے، یہاں حضرت جابر کا حسن بن محمد کو امام ابوجعفر کا چچازاد بھائی کہنا مجاز ہے، اصل میں تو یہ ان کے والد یعنی امام زین العابدین کے چچازاد بھائی ہیں، کیوں کہ امام زین العابدین صاحبزادے ہیں حضرت حسینؓ کے، اور حسن صاحبزادے ہیں محمد بن الحنفیہ کے اور محمد بن الحنفیہ صاحبزادے ہیں حضرت علی کے، لہذا حضرت حسین اور محمد بن الحنفیہ دونوں علاتی بھائی ہوئے، یہاں حضرت جابر نے مجاز سے کام لیا ہے، بہرکیف حسن آئے اور غسل جنابت کی کیفیت دریافت کی، حضرت جابر نے کیفیت بتلادی، انھوں نے کہا کہ میرے بال زیادہ ہیں، حضرت جابر نے ارشاد فرمایا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کے سر مبارک پر تم سے زیادہ بال تھے۔ حضرت جابر نے ابوجعفر کو یہ قصہ سنایا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوجعفر سوال کے وقت وہاں موجود نہ تھے، سابق حدیث میں جو سوال کمیت کے بارے میں کیا گیا تھا وہاں ان کا موجود ہونا حدیث سابق ہی سے معلوم ہوچکا ہے۔ واللہ اعلم

[۵] بَابُ الْغُسْلِ مَرَّةً وَاحِدَةً

(۲۵۷) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمَاعِيْلَ قَالَ ثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِي الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَتْ مَيْمُوْنَةُ وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ مَاءً لِلْغُسْلِ فَغَسَلَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ اَفْرَغَ عَلٰى شِمَالِهٖ فَغَسَلَ مَذَاكِيْرَهُ ثُمَّ مَسَحَ يَدَهُ بِالْاَرْضِ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ ثُمَّ اَفَاضَ عَلٰى جَسَدِهٖ ثُمَّ تَحَوَّلَ مِنْ مَكَانِهٖ فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ. (گذشتہ: ۲۴۹)

ترجمہ باب غسل میں ایک مرتبہ پانی ڈالنا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا میں نے ایک مرتبہ رسول اکرم ﷺ کے غسل کے لیے پانی رکھا، پھر آپ نے اپنا ہاتھ دو مرتبہ یا تین مرتبہ دھویا، پھر آپ نے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور شرم گاہ کو دھویا، پھر آپ نے اپنا ہاتھ زمین سے رگڑا، پھر مضمضہ اور استنشاق کیا اور چہرۂ مبارک اور دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر اپنے جسم پر پانی بہایا، پھر آپ اپنی جگہ سے ہٹ گئے اور دونوں پیروں کو دھویا۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد یہ ہے کہ فریضۂ غسل ایک مرتبہ پانی بہالینے سے ادا ہوجاتا ہے، جس طرح وضو میں ایک مرتبہ پانی ڈالنا ادائے فرض کے لیے کافی ہے، باقی وہ روایات جن میں تین کا عدد مذکور ہوا ہے، وہ تحصیل

کمال کے لیے ہے اور تحصیل کمال اس وقت ہے جب وقت اور پانی میں گنجائش ہو، اگر وقت میں گنجائش نہیں ہے، یا پانی کم ہے تو ایسی صورت میں صرف ایک بار پانی ڈالنا کافی ہے، یا پھر اس ترجمہ میں امام بخاری نے ابوداؤد کی اس روایت کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ غسل جنابت ابتداء میں سات بار تھا لیکن سرکار رسالت مآب ﷺ باری تعالی سے برابر سوال کرتے رہے، حتی کی غسل جنابت صرف ایک بار کردیا گیا، بخاری نے اس ترجمہ میں بتلادیا کہ ابتدائے اسلام کا وہ عمل منسوخ ہے اور آخر میں غسل جنابت جو ایک بار کردیا گیا، وہی ادائے فرض کے لیے کافی ہے۔

''مذاکیر'' ذکر کی غیر قیاسی جمع ہے، بعض حضرات کے نزدیک اس کا مفرد نہیں ہے اور بعض حضرات نے ''مذکار'' کو اس کا مفرد بتایا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ جمع ''ذکر'' کی ہے، کیوں کہ وہ ذکر جو انثی کا مقابل ہے اس کی جمع ذکور آتی ہے، لہذا فرق کی غرض سے ذکر (آلہ تناسل) کی جمع بہ لفظ مذاکیر لائی گئی، یہاں ذکر کے ساتھ انثیین کو بھی شامل کرلیا گیا ہے، ورنہ ذکر تو ہر شخص کا ایک ہی ہوتا ہے اور ابتداء غسل میں انثیین کو احتیاط کی غرض سے دھویا جاتا ہے، کیوں کہ ان سے بھی غیر مرئی نجاست کا متعلق ہونا ممکن ہے، ورنہ اصل میں دھونا تو ذکر کے اس حصہ کا ہے جو نجاست آلود ہے، ورنہ تو غسل میں تمام ہی بدن دھونا لازم ہے۔

ترجمہ کا ثبوت ثبوت کے لئے امام بخاری نے حضرت میمونہ کی روایت پیش فرمادی، روایت میں یہ آیا کہ ایک بار حضور اکرم ﷺ کے لیے پانی رکھا گیا، آپ نے دوبار یا تین بار ہاتھ دھوئے، پھر بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا، پھر بدن کے جس حصہ پر ناپاکی لگی تھی، اس کو صاف کیا، پھر مزید نظافت کی غرض سے ہاتھ زمین پر ملا، پھر دوبارہ دھویا، پھر ترتیب کے ساتھ اعضاء وضو دھوئے، مگر پیروں کے دھونے کو موخر فرمایا، پھر پورے جسم پر پانی ڈالا بعد میں دوسری جگہ بدل کر پیروں کو دھویا۔

ابن بطال کہتے ہیں کہ بخاری کا ترجمہ ''ثُمَّ افَاضَ عَلىٰ جَسَدِہٖ'' سے اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ یہاں حضرت میمونہ نے کوئی عدد ذکر نہیں کیا، اس لیے کم سے کم تعداد یعنی ایک مرتبہ پر اس کو محمول کیا جائے گا، تکرار خلاف اصل ہے، تو اس کے لیے دلیل کی ضرورت ہوگی۔

لیکن ابن بطال کے اس طریق استدلال سے علامہ سندھی متفق نہیں ہیں، وہ کہتے ہیں کہ یہ تو واقعہ کی حکایت ہے اور یہ معلوم ہوتا نہیں ہے کہ پیغمبر ﷺ نے ایک ایک بار غسل فرمایا تھا یا اس سے زیادہ؟ اس لیے تکرار غسلات کے عدم ذکر سے نہیں سمجھا جاسکتا کہ غسل ایک ہی مرتبہ ہوا تھا، علامہ سندھی کا یہ مطلب ہے کہ دعوی تو یہ کیا گیا ہے کہ ادائے فرض کے لیے ایک بار غسل کرنا کافی ہے اور حدیث پیش کی ہے حضرت میمونہ کی جس میں کسی عدد کا ذکر نہیں ہے اور عدم ذکر سے عدم واقعہ پر استدلال درست نہیں ہوتا، کیونکہ حکایت تو واقعہ کے مطابق ہوتی ہے اور واقعہ کا ہمیں علم نہیں۔

علامہ سندھی کا طریق تطبیق | ابن بطال کے طریق استدلال پر علامہ سندھی نے یہ اعتراض فرمایا ہے اور حدیث و ترجمہ کی مطابقت کا ایک طریق خود بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ حضرت میمونہ کی روایت سے ترجمۃ الباب اس طرح ثابت ہو رہا ہے کہ حضرت میمونہ اس روایت میں سرکار رسالت مآب ﷺ کے غسل کی پوری کیفیت بیان کر رہی ہیں، جیسا کہ سیاق حدیث سے ظاہر ہے، چنانچہ انھوں نے ہاتھوں کو دھونے کی تعداد بھی ذکر کی ہے، لیکن پانی بہانے کی تعداد ذکر نہیں کی، اس لیے اس موقعہ پر تعداد کا بیان نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ پانی بہانے میں تکرار نہیں کیا گیا، بلکہ صرف ایک بار پانی بہانے پر اکتفا کیا گیا تھا۔

اس تقریر پر عدم ذکر سے عدم واقعہ پر استدلال نہیں ہے، بلکہ تکرار کے بیان کے موقعہ پر تکرار کے بیان سے سکوت اس کی دلیل ہے کہ تکرار واقعۃً نہیں کیا گیا، اس لیے یہ سکوت محل بیان کا سکوت ہے اور محل بیان کا سکوت حجت ہوا کرتا ہے۔　　　واللہ اعلم

[۶] بَابُ مَنْ بَدَأَ بِالْحِلَابِ اَوِ الطِّيْبِ عِنْدَ الْغُسْلِ

(۲۵۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى قَالَ ثنا اَبُوْ عَاصِمٍ عَنْ حَنْظَلَةَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ دَعَا بِشَيْءٍ نَحْوِ الْحِلَابِ فَاَخَذَ بِكَفِّهٖ فَبَدَأَ بِشِقِّ رَاْسِهِ الْاَيْمَنِ ثُمَّ الْاَيْسَرِ فَقَالَ بِهِمَا عَلٰى وَسَطِ رَاْسِهٖ .

ترجمہ | باب، جس شخص نے غسل کے وقت حلاب یا خوشبو سے ابتداء کی: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تھے تو حلاب کی طرح کوئی چیز منگاتے اور اس کو اپنی ہتھیلی میں لیتے اور غسل کی ابتداء سر مبارک کے داہنے حصہ سے فرماتے، پھر بائیں حصہ کو لیتے اور دونوں ہتھیلیوں سے اپنے سر پر پانی ڈالتے۔

مقصد ترجمہ | یہ ترجمہ امام بخاری کے لیے بہت زیادہ اعتراضات کا سبب ہوا ہے، شارحین نے خوب لے دے کی ہے اسماعیلی تو ہمہ وقت جیسے بخاری پر اعتراض کے لیے مستعد رہتے ہیں، کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بخاری پر رحم فرمائے ایسا کون شخص ہے جس سے غلطی نہ ہو سکتی ہو، حدیث میں حلاب کا لفظ آیا تھا جس کے معنی دودھ کا برتن ہیں، لیکن بخاری نے اس کو کسی خوشبو کا نام سمجھا، خطابی شارح ابوداؤد نے اس سلسلے میں بخاری پر اعتراض کیا ہے کہ حلاب دراصل اس برتن کو کہتے ہیں کہ جس میں اونٹنی کا ایک وقت کا دودھ آ جائے، لیکن بخاری کو وہم ہوا اور انھوں نے حلاب سے وہ محلب مراد لیا جو ہاتھ وغیرہ دھونے میں استعمال ہوتا ہے، حالانکہ حلاب کسی خوشبو کا نام نہیں ہے، ابن قرقول، ابن جوزی اور بعض دوسرے حضرات نے بخاری پر اعتراض کے سلسلے میں خطابی کا ساتھ دیا ہے، ازہری امام لغت کہتے ہیں کہ اصل روایت میں وہ لفظ ہی نہیں ہے، جس کو امام بخاری نے پیش کیا ہے، بلکہ یہ راویوں کی تصحیف ہے، اصل روایت جلاب

(بضم الجیم وتشدید اللام) ہے یہ گلاب کی تعریب ہے، فارسی لفظ ہے، مگر چونکہ پہلے نقطے اور تشدید وغیرہ لگانے کا رواج نہیں تھا، اس لیے راویان حدیث نے اس کو "حلاب" سمجھ لیا حالانکہ یہ درست نہیں۔

ابن اثیر نے ازہری کی تردید کی اور کہا کہ جلاب تو روایۃً اور درایۃً دونوں طرح غلط ہے، روایۃً تو اس لیے کہ تمام روایات میں حلاب (بالحاء المہملہ وتخفیف اللام) منقول ہے اور درایت وعقل کے یوں خلاف ہے کہ خوشبودار چیزیں غسل سے قبل استعمال نہیں کی جاتیں، بلکہ غسل کے بعد ان کا استعمال قرین قیاس ہے اور بھی بہت حضرات ایسے ہیں جنھوں نے بخاری کے اس ترجمہ پر ردوقدح یا تاویل وتوجیہ کے انداز میں گفتگو کی ہے، فتح الباری میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بڑی تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ العزیز نے اپنے تراجم میں حلاب کو "محلب بزور" پر حمل کیا ہے "بزور" بزر کی جمع ہے، بزر بیج کو کہا جاتا ہے اور بیجوں سے نکالے ہوئے دودھ کو "محلب" کہا جاتا ہے، چند قسم کے بیج ہوں گے، انہیں کوٹ کر بھگودیا اور جب رطوبت لب اور خاصہ کی صورت میں پانی کے اندر آ گئی تو یہی "محلب بزور" ہے، اہل عرب اپنی عادت کے مطابق سر اور دوسرے اعضاء بدن کی تطہیر وتنظیف کے لیے اس محلب کو استعمال کرتے تھے، یہ ایسا ہی ہے جیسے ہمارے ان اطراف میں کھلی کو سر دھونے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، یا پنجاب کے لوگ دہی وغیرہ کا استعمال کرتے ہیں، کہیں پر ملتانی مٹی کا استعمال کیا جاتا ہے۔
حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں کہ حلاب سے "محلب بزور" مراد ہے، برتن مراد نہیں ہے، اگر یہ لفظ ان معنوں میں مستعمل ہے، یا مستعمل رہا ہے، تو حضرت شاہ صاحب کے بیان فرمودہ معنی سب سے بہتر ہیں کہ ان میں کوئی تکلف بھی نہیں ہے اور امام بخاری سے اعتراض بھی بہت خوبی سے رفع ہوجاتا ہے۔

اور اگر "حِلَاب" کو دودھ کے برتن ہی کے معنی میں لیں، تو ترجمہ کا مقصد یہ ہوسکتا ہے کہ "حِلَاب" دودھنی کو کہتے ہیں، اس میں لینت اور چکناہٹ کے کچھ نہ کچھ اثرات باقی رہ جاتے ہیں اور اگر اس برتن میں پانی بھرا جائے تو پانی کے اوپر ان چکنے اجزاء کے ترملے صاف نظر آتے ہیں، اب اگر ایسے برتن میں پانی بھر کر غسل کیا جائے گا تو چوں کہ اجزاء لینہ جسم اور بالوں کو نرم کرنے اور میل کو دور کرنے میں مدومعاون ہیں، اس لیے مقصد ترجمہ یہ ہوگا کہ ابتدائے غسل میں یہ بات مناسب ہوگی کہ ایسی چیز کا استعمال کیا جائے جس سے بدن کے تنقیہ اور میل کچیل کے کاٹنے میں مدد ملے، جس طرح اشنان گھاس کو پانی میں پکا کر استعمال کرنے کا دستور ہے، یا صابن کو بھی بعض حضرات اسی مقصد سے پانی میں پکا لیتے ہیں، اس صورت میں "طیب" سے مراد خوشبو یا عطریات وغیرہ نہ ہوں گے، بلکہ اس وقت "طیب" کے لغوی معنی مراد ہوں گے یعنی وہ چیزیں جو جسم کے میل کچیل کے کاٹنے میں مدومعاون ہوتی ہیں، طیب کا استعمال حدیث شریف میں ان معنوں میں اور جگہ بھی آیا ہے، تیمم کے ابواب میں جہاں "فَاِنَّ الْمَآءَ لَهٗ طَهُوْرٌ" کے الفاظ ہیں، وہیں "فَاِنَّ الْمَآءَ لَهٗ طِيْبٌ"

بھی بعض جگہ موجود ہے، یہاں ''طیب'' سے بالاتفاق خوشبو مراد نہیں بلکہ صرف صفائی اور پاکی کا ذریعہ مراد ہے، اس توجیہ پر ترجمہ میں ''مَنْ بَدَأَ بِالْحلاب او الطیب'' میں او بمعنی واؤ بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ بخاری کے بعض نسخوں میں واؤ ہی منقول ہے اور اگر ''او'' اپنے ہی معنی میں ہو تو اس صورت میں ''طیب'' سے ہر وہ چیز مراد ہوگی جو حلاب کے علاوہ ہو۔

ایک تیسری اور سب سے آسان اور واضح صورت یہ ہے کہ ''حلاب'' کا ترجمہ دودھنی ہی کا کیا جائے یعنی ''الْمَاء فی الحلاب'' اور مقصد یہ ہو کہ بخاری غسل کے باب میں دونوں چیزوں کی صحت بتلا رہے ہیں کہ غسل میں دو طریقے ہیں اور دونوں درست اور صحیح ہیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ خوشبو اور عطریات کو غسل سے پہلے استعمال کیا جائے اور بعد میں غسل ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ پہلے غسل کرلیا جائے اور غسل کے بعد خوشبو وغیرہ کا استعمال ہو، بخاری کہتے ہیں کہ یہ دونوں صورتیں درست اور صحیح ہیں، خوشبو کا استعمال غسل کے بعد تو بہت شائع ذائع ہے اور ہمارے ان اضلاع میں بھی یہی دستور ہے، لیکن خوشبودار تیل یا دوسری چیزوں کا استعمال غسل سے پہلے پورب کے اضلاع میں کیا جاتا ہے، اس طرح غسل کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جلد پر روغنیات کی تراوٹ اور شادابی دیر تک باقی رہتی ہے، اس لیے مقصد ترجمہ یہ ہوگا ''مَنْ بدء بالحلاب فی الغسل فقد اصاب و من بدأ بالطیب فقد اصاب'' یعنی جس نے پہلے غسل کیا اور بعد میں خوشبو کا استعمال کیا اس نے بھی درست کیا اور جس نے پہلے خوشبو استعمال کی اور بعد میں غسل کیا اس نے بھی درست کیا، پیغمبر علیہ السلام سے دونوں طریق ثابت ہیں، چنانچہ امام بخاری ''مَنْ تطیّب وبقی اثر الطیب بعد الغسل'' کا باب لا رہے ہیں، اگرچہ اس کا تعلق ایک خاص واقعہ سے ہے مگر یہ ثابت ہوگیا کہ غسل سے پہلے خوشبو کے استعمال میں مضائقہ نہیں، گویا اکثری عمل تو خوشبو سے پہلے غسل کرنے کا رہا ہے، مگر دوسرا عمل بھی ثابت ہے۔ حضرت الاستاذ حضرت علامہ کشمیریؒ کا رجحان اسی جانب ہے کہ غسل کے بعد چکناہٹ وغیرہ کا اثر جسم پر باقی رہے تو کچھ حرج نہیں اور اس لحاظ سے ''حلاب'' یعنی دودھ کا برتن اور دیگر خوشبودار چیزیں سب برابر ہیں اور اسی اعتبار سے ترجمہ میں ''حلاب'' اور ''طیب'' کو جمع کردیا گیا ہے۔

زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ روایت کے الفاظ ''دَعَا بِشَیْءٍ نَحْوِ الحلاب فَاخذ بِكَفِّهِ فَاخذَبِشِقِّ رَاسِهِ الْاَیْمَنِ'' اس کے موہم ہیں کہ حلاب بھی خوشبو کی کوئی قسم ہے، لیکن جب بات واضح ہوگئی اور معلوم ہوگیا کہ حلاب دودھنی کا نام ہے اور دودھنی میں پانی لے کر غسل کرنے میں کوئی قباحت نہیں تو پھر ایہام کی کیا گنجائش ہے؟ حلاب دودھنی کو کہتے ہیں، لیکن کیا ضروری ہے کہ اس کو صرف دوہنے کے لیے استعمال کیا جائے، بوقت ضرورت اس میں پانی لے کر غسل بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ بخاری نے یہاں اس کا ثبوت دیا ہے، اب بخاری پر کوئی اعتراض یا غلط فہمی کا الزام نہیں رہا، اس صورت میں ''دَعَا بِشَیْءٍ نحو الحلاب'' کے معنی یہ ہونگے کہ آپ حلاب جیسے برتن میں غسل کیلئے پانی منگاتے اور پہلے سر کے داہنے حصہ پر پانی ڈالتے، پھر بائیں پر اور پھر وسط میں اور غسل فرمالیتے ''نحو الحلاب'' کے الفاظ سے شارحین کو خوشبو کی قسم کا شبہ ہوا، مگر ایک صاف معنی کے ہوتے ہوئے اس کی گنجائش نہیں۔

[۷] بَابُ الْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ فِي الْجَنَابَةِ

(۲۵۹) حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ ثَنَا اَبِيْ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ قَالَ حَدَّثَنِيْ سَالِمٌ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ حَدَّثَتْنَا مَيْمُوْنَةُ قَالَتْ صَبَبْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلًا فَاَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى يَسَارِهٖ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهٗ ثُمَّ قَالَ بِيَدِهٖ عَلَى الْاَرْضِ فَمَسَحَهَا بِالتُّرَابِ ثُمَّ غَسَلَهَا ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهٗ وَاَفَاضَ عَلٰى رَاْسِهٖ ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ ثُمَّ اُتِيَ بِمِنْدِيْلٍ فَلَمْ يَنْفُضْ بِهَا. (گذشتہ: ۲۴۹)

ترجمہ باب، غسل جنابت میں کلی کرنا اور ناک میں پانی چڑھانا۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے لیے غسل کا پانی ڈالا، آپ نے اپنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر انڈیلا اور دونوں ہاتھوں کو دھویا، پھر آپ نے اپنی شرمگاہ کو دھویا، پھر آپ نے اپنا ہاتھ زمین پر رکھا اور اس کو مٹی سے رگڑا، پھر آپ نے ہاتھ دھویا، اس کے بعد آپ نے کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا، پھر چہرۂ مبارک کو دھویا اور اپنے سر مبارک پر پانی بہایا، پھر آپ اس غسل کی جگہ سے الگ ہو گئے اور آپ نے اپنے پیروں کو دھویا، پھر آپ کے لیے ایک رومال لایا گیا، لیکن آپ نے اس رومال سے بدن صاف نہیں فرمایا۔

مقصد ترجمہ علامہ سندھیؒ فرماتے ہیں کہ مقصد صرف اتنا ہے کہ مضمضہ اور استنشاق بھی غسل جنابت میں داخل ہیں، عام اس سے کہ وہ واجب ہیں یا نہیں؟ اس لیے کہ ذیل میں پیش فرمودہ روایت میں وجوب یا عدم وجوب پر دلالت نہیں ہے۔

اس کے بعد علامہ سندھیؒ نے حافظ ابن حجر کا قول نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر نے یہ بات ابن بطال کی طرف منسوب کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بخاری نے اس حدیث سے مضمضہ اور استنشاق کے واجب نہ ہونے پر استدلال کیا ہے اور طریق استدلال یہ ہے کہ دوسرے ہی باب میں بخاری نے اس حدیث میں ''ثُمَّ تَوَضَّأَ وَضُوْءَهٗ لِلصَّلَاةِ'' (پھر آپ نے وہی وضو فرمایا جو نماز کے لیے کیا جاتا ہے) کے الفاظ نقل کیے ہیں، یہ الفاظ بتلا رہے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق وضو سے متعلق ہے اور یہ بات بالاجماع ثابت ہو چکی ہے کہ وضو غسل جنابت میں واجب نہیں ہے، پھر مضمضہ اور استنشاق وضو سے متعلق ہوئے اور وضو ہے غیر ضروری، تو اس کے متعلقات بھی غیر ضروری ہوئے۔

ابن حجر کا یہ استدلال نقل کرنے کے بعد علامہ سندھیؒ نے اس پر محققانہ نقد فرمایا ہے کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ ''تَوَضَّأَ وَضُوْءَهٗ لِلصَّلَاةِ'' رسول اکرم ﷺ کا ارشاد نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا ہی کا قول ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث ایک ہے اور الفاظ حدیث کا اختلاف راویان حدیث کی جانب سے ہے، اس لیے استدلال درست نہ ہوگا اور اگر تسلیم ہی کر لیا جائے کہ مضمضہ اور استنشاق وضو سے متعلق ہیں تو یہ کیا ضروری ہے کہ وہ

غسل کے متعلقات سے نہ ہوں، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی عمل میں یعنی ایک ہی وقت کے مضمضہ اور استنشاق میں وضو اور غسل دونوں کی نیت کر لی جائے اور حدیث سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ آپ نے دونوں کی نیت نہیں کی تھی، علاوہ بریں حنفیہ کے یہاں نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے، پھر حافظ ابن حجر کا یہ قول کہ وضو کے غسل جنابت میں واجب نہ ہونے پر اجماع ہو گیا ہے، یہ بات اس لیے محل نظر ہے کہ اگر ان کی مراد وضو کے واجب نہ ہونے سے یہ ہے کہ اعضاء وضو کا دھونا واجب نہیں ہے، تو یہ بات تو صراحتاً غلط اور باطل ہے اور اگر مراد یہ ہے کہ غسل جنابت میں غسل سے پہلے مرتب وضو کرنا واجب نہیں ہے، تو یہ بات گو درست ہے اور اس پر اجماع بھی ہے، مگر مضمضہ اور استنشاق کے باب میں یہ بات ان کے لیے مفید نہیں ہے، یہ ہے حافظ ابن حجر کا استدلال اور اس پر علامہ سندی کا نقد۔

حضرت الاستاذ قدس سرہ کا ارشاد علامہ سندھیؒ بڑے پایہ کے علماء میں سے ہیں، حنفی ہیں، مگر انصاف پسند اور وسیع القلب ہیں، چونکہ ان کی نظر میں امام بخاری کا یہی مسلک راجح تھا، اس لیے انھوں نے فراخ دلی سے امام بخاری کا مسلک پیش فرمادیا کہ ان کے یہاں غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق واجب نہیں، اسی طرح جب انھوں نے دیکھا کہ حافظ ابن حجر کا استدلال وقیع نہیں ہے، تو انھوں نے اس پر مدلل نقد بھی فرمایا لیکن ہماری سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ علامہ سندھی علیہ الرحمہ نے کہاں سے امام بخاری کا یہ رجحان سمجھا ہے؟

ہم تو یہ دیکھ رہے ہیں کہ بخاری نے کتاب الغسل میں سب سے پہلے ترجمہ "بَابُ الوُضُوْء قبل الغُسْلِ" رکھا ہے کہ غسل کا آغاز وضو سے ہونا چاہئے اور وضو کے ضمن میں مضمضہ اور استنشاق بھی آ گیا، جیسا کہ باب کے تحت نقل کی گئی حدیث کے الفاظ "یتوضأ کما یتوضا للصلوۃ" سے ظاہر ہے، اب اس کے بعد امام بخاری نے مضمضہ اور استنشاق کے لیے جداگانہ ایک باب منعقد فرمایا ہے، اگر غسل جنابت میں بھی مضمضہ اور استنشاق کی وہی حیثیت ہے جو وضو میں ہے، تو سوال یہ ہے کہ اس جداگانہ ترجمہ کی کیا ضرورت تھی؟ اس لیے ہم سمجھ رہے ہیں کہ مضمضہ اور استنشاق کے لیے مستقل باب کا انعقاد صرف اس لیے ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت وضو کی حیثیت سے بالکل ہی مختلف ہے، یعنی وضو میں مضمضہ اور استنشاق کی حیثیت سنت کی ہے جو تکمیل کے درجہ میں ہے اور غسل میں مضمضہ اور استنشاق مستقلاً مطلوب ہیں اور ہونا بھی چاہئے، کیوں کہ غسل میں مضمضہ اور استنشاق کا عمل قرآن کریم کے لفظ "فَاطَّهَّرُوْا" صیغہ امر کے تحت ہے جو مبالغہ کا صیغہ ہے اور جس طرح ظاہر جسم کا دھونا اس امر کے سبب ضروری اور واجب ہوا، اسی طرح باطن جسم کا وہ حصہ جو ظاہر جسم کے حکم میں ہے اور وہاں بے ضرر پانی پہنچایا جاسکتا ہے جیسے منھ اور ناک کے اندر اور پاخانہ کے مقام کے وہ حصے جو پیچدار ہیں اور بغیر خصوصی اہتمام کے ان کے خشک رہ جانے کا اندیشہ ہے، صیغۂ "فاطَّهَّرُوا" کے تحت وہاں پانی پہنچانا لازم ہوگا، دیکھئے روزہ کی حالت میں مضمضہ اور استنشاق کیا جاتا ہے، اگر داخل فم وانف، باطن جسم کے حکم میں ہوتا تو اس کی ہرگز اجازت نہ دی جاتی اور ایسا کرنے پر فساد صوم کا حکم دیا جاتا، کیوں کہ خارج سے داخل میں روزہ فاسد کرنے والی

چیز جارہی ہے، معلوم ہوا کہ یہ حصہ خارج جسم سے متعلق اور اسی کے حکم میں ہے، پھر جمہور کے نزدیک جنابت کی حالت میں قراءت کا ممتنع ہونا اس کی واضح دلیل ہے کہ جنابت میں زبان بھی جنبی ہوچکی ہے اور ناک میں بھی اس کا اثر قائم ہے کہ اس میں بال ہوتے ہیں اور بہ نص حدیث "تحت کل شعرة جنابة" بالوں کی جڑوں میں نجاست پہنچی ہوئی ہے، اس وجہ سے ناک میں پانی پہنچانا بھی ضروری ہوا اور یہیں سے پائخانہ کے مقام کے پیچدار حصہ کا حکم بھی معلوم ہوگیا کہ اول تو اس کا تعلق ظاہر جسم سے ہے، پھر بالوں کی وجہ سے بھی بمصداق حدیث اس کا پاک کرنا لازم ٹھہرا، خوب سمجھ لیں۔

علامہ عینی نے مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر ایک دلیل اور بیان فرمائی ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ سے کسی روایت میں صراحۃً یہ منقول نہیں ہے کہ آپ نے غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کو ترک فرمایا ہو اور کسی عمل پر سرکار رسالت مآب ﷺ کا مواظبت فرمانا معلوم ہے کہ دلیل وجوب ہوتا ہے، اس لیے مضمضہ اور استنشاق دونوں غسل جنابت میں واجب ہوئے۔ بہر کیف امام بخاری کا اس سلسلے میں کوئی بھی مسلک ہو خواہ وہ سنت مانتے ہوں یا واجب، احناف کے یہاں یہ دونوں چیزیں غسل جنابت میں واجب ہیں اور یہی مسلک امام احمد کا بھی ہے، نیز امام بخاری کا صرف مضمضہ اور استنشاق کے لیے ترجمہ قائم کرنا ان کے بھی اسی رجحان کا پتہ دیتا ہے کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کی وہ حیثیت نہیں ہے، جو وضو میں ہے۔　　واللہ اعلم

رومال اور تولیہ کا استعمال حدیث باب میں آیا کہ جب سرکار رسالت مآب ﷺ غسل جنابت سے فارغ ہوگئے تو آپ کی خدمت میں رومال پیش کیا گیا، لیکن آپ نے اس کو استعمال نہیں فرمایا، آپ نے استعمال نہ فرما کر یہ بیان فرمادیا کہ رومال اور تولیہ کا استعمال ضروری نہیں ہے، اس لیے کبھی بیان جواز کے لیے آپ سے استعمال بھی ثابت ہے اور کبھی عدم ضرورت کے اظہار کے لیے انکار بھی منقول ہے۔

کچھ حضرات نے رومال استعمال نہ کرنے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ وہ رومال میلا تھا، بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وضو یا غسل چونکہ عبادت کا مقدمہ ہے، اس لیے ان کا پانی بدن کے اندر جذب ہونا چاہئے، کپڑے یا تولیہ سے پانی جذب کرنا اثر عبادت کو زائل کرنا ہے جو درست نہیں ہے، کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ جاڑوں میں استعمال کرنا مناسب ہے اور گرمیوں میں حصول برودت کے لیے رومال استعمال نہ کرنا بہتر ہے، لیکن یہ سب اپنے اپنے قیاسات ہیں، ہم ان کی تصدیق یا تکذیب نہیں کرسکتے، ہم تو صرف یہ کہتے ہیں کہ آپ نے استعمال فرما کر جواز اور واپس فرما کر عدم ضرورت پر تنبیہ فرمائی ہے۔　　واللہ اعلم

[۸] بَابُ مَسْحِ الْيَدِ بِالتُّرَابِ لِتَكُونَ أَنْقٰى

(۲۶۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ الزُّبَيْرِ الْحُمَيْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيٰنُ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ

سَالِمِ بْنِ اَبِی الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ فَغَسَلَ فَرْجَهٗ بِيَدِهٖ ثُمَّ دَلَكَ بِهَا الْحَائِطَ ثُمَّ غَسَلَهَا ثُمَّ تَوَضَّأَ وُضُوْءَهٗ لِلصَّلٰوةِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ غُسْلِهٖ غَسَلَ رِجْلَيْهِ. (گذشتہ:۲۴۹)

ترجمہ باب، ہاتھ کو مٹی سے رگڑنے کا بیان تاکہ وہ صاف ہو جائے۔ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے غسل جنابت فرمایا، آپ نے اپنے ہاتھ سے پہلے اپنی شرمگاہ کو دھویا، پھر دست مبارک پھر دست مبارک کو دیوار پر رگڑا، پھر اس کو دھولیا، پھر آپ نے وہ وضو فرمایا جو نماز کے لیے کیا جاتا ہے اور جب آپ غسل جنابت سے فارغ ہو گئے تو آپ نے اپنے پیروں کو دھویا۔

مقصد ترجمہ حدیث باب میں یہ آیا ہے کہ استنجاء کے بعد آپ نے زمین سے رگڑ کر ہاتھوں کو دھویا، بخاری نے ترجمہ میں "لتکون انقی" کہہ کر اس طرف اشارہ فرما دیا کہ یہ ضروری نہیں ہے، بلکہ تحصیل نظافت کی غرض سے آپ نے ایسا فرمایا تھا، یہ بات کئی بار گزر چکی ہے کہ امام بخاری کے قائم کردہ تمام تراجم کی نوعیت ایک نہیں ہے، بلکہ بعض تراجم تو ایسے ہیں کہ جن پر امام بخاری حدیث باب سے استدلال فرماتے ہیں اور بعض تراجم ایسے ہوتے ہیں جنھیں امام بخاری حدیث باب کے لیے شرح قرار دیتے ہیں، امام بخاری کا یہ ترجمہ دوسری قسم کا ہے، حدیث میں صرف اتنی بات ہے "دَلَكَ بِهَا الْحَائِطَ" آپ نے اپنے ہاتھ کو دیوار پر رگڑا، بخاری "نے لِتَكُوْنَ اَنْقٰی" کہہ کر یہ بتلا دیا کہ اس رگڑنے کی وجہ کیا تھی؟ جن لوگوں کو بخاری کے اس طریق کار کی خبر نہیں ہے انہیں اشکال یہ پیش آیا کہ ترجمہ مقید ہے، اور حدیث باب عام ہے اور مطلق مقید کے لیے مثبت نہیں ہوتا، مگر ہم نے عرض کیا کہ بخاریؒ کبھی ترجمہ میں حدیث کی شرح کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اس لیے یہ اعتراض درست نہیں ہے، ہر ترجمہ کے لیے حدیث باب کو مثبت گردانا بھولے پن کی بات ہے۔

[۹] بَابٌ هَلْ يُدْخِلُ الْجُنُبُ يَدَهٗ فِی الْاِنَاۤءِ قَبْلَ اَنْ يَّغْسِلَهَا اِذَا لَمْ يَكُنْ عَلٰی يَدِهٖ قَذَرٌ غَيْرُ الْجَنَابَةِ

وَاَدْخَلَ ابْنُ عُمَرَ وَالْبَرَاۤءُ بْنُ عَازِبٍ يَدَهٗ فِی الطَّهُوْرِ وَلَمْ يَغْسِلْهَا ثُمَّ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَرَ ابْنُ عُمَرَ وَابْنُ عَبَّاسٍ بَاْسًا بِمَا يَنْتَضِحُ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ

(۲۶۱) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ اَخْبَرَنَا اَفْلَحُ بْنُ حُمَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِیُّ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ تَخْتَلِفُ اَيْدِيْنَا فِيْهِ. (گذشتہ:۲۵۰)

(۲۶۲) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَهٗ. (گذشتہ:۲۴۸)

(۲۶۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ الوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ اَبِي بَكْرِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا والنَّبِيُّ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ مِنْ جَنَابَةٍ وعَنْ عَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ. (گذشتہ:۲۵۰)

(۲۶۴) حَدَّثَنَا اَبُو الوَلِيْدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُعَنْ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ سَمِعْتُ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُوْلُ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ وَالْمَرأةُ مِنْ نِسَآئِهِ يَغْتَسِلَانِ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ زَادَ مُسْلِمٌ وَوَهْبُ بْنُ جَرِيْرٍ عَنْ شُعْبَةَ مِنَ الجَنَابَةِ.

ترجمہ باب، کیا جنبی اپنے ہاتھ کو دھونے سے پہلے برتن میں ڈال سکتا ہے، جب کہ اس کے ہاتھ پر جنابت کے علاوہ اور کوئی ناپاکی نہ ہو؟ حضرت ابن عمر اور براء بن عازب نے غسل کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اس کو دھویا نہ تھا، پھر وضو فرمایا۔ ابن عمر اور ابن عباس نے ان چھینٹوں میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جو غسل جنابت سے اڑتی ہیں۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ میں اور نبی اکرم ﷺ ایک برتن سے غسل کرتے تھے جس میں یکے بعد دیگرے ہمارے ہاتھ پڑتے تھے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو پہلے اپنا ہاتھ دھوتے تھے۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ میں اور رسول اکرم ﷺ ایک برتن سے غسل جنابت کرتے۔ عبدالرحمان بن قاسم نے بواسطۂ قاسم حضرت عائشہ سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ حضرت انس بن مالک سے روایت ہے، فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کی بیویوں میں سے ایک بیوی ایک ہی برتن سے غسل فرمایا کرتے تھے۔ اس روایت میں مسلم اور وہب نے شعبہ سے من الجنابة (کہ یہ غسل، غسل جنابت ہوتا تھا) کی زیادتی کی ہے۔

مقصد ترجمہ فرماتے ہیں کہ اگر جنبی ہاتھ دھونے سے قبل برتن میں یا پانی میں اپنا ہاتھ ڈال دے جب کہ اس کے ہاتھ پر کوئی اور نجاست لگی ہوئی نہ ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ناپاکی لگی ہے تو ظاہر ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، لیکن اگر ہاتھ پر کوئی نجاست نہیں ہے صاف ستھرا ہے، صرف حکمی نجاست یعنی جنابت ہے تو امام بخاری کہتے ہیں کہ اس میں کوئی نقصان نہیں، مناسب تو یہی ہے کہ ہاتھ دھو کر برتن میں ڈالے لیکن اگر کسی شخص نے دھوئے بغیر ہی پانی میں ہاتھ ڈال دیا تو حکم یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جنابت میں جو نجاست ہے وہ حکمی اور معنوی ہے، حسی نہیں کہ ظاہر میں اس کا کوئی اثر ہو، شریعت نے خاص خاص چیزوں میں اس کا اعتبار کیا ہے، مثلاً یہ کہ جنابت کے بعد مسجد میں داخل نہیں ہو سکتے، تلاوت قرآن کریم نہیں کر سکتے، نماز نہیں پڑھ سکتے، خاص خاص احکام اس سے متعلق کیے گئے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ بدن ناپاک ہو گیا، بلکہ ان چند چیزوں کے علاوہ جن میں شریعت نے جنابت کو موثر قرار دیا ہے، جنبی باقی تمام کام کر سکتا ہے، معانقہ، مصافحہ کر سکتا ہے، کھا پی سکتا ہے، سو سکتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

ان معروضات سے معلوم ہوا کہ اگر ہاتھ پر کوئی حسی نجاست نہیں ہے تو ان کا دھونا ضروری نہیں رہا، وہ حکم جس

میں یہ آیا ہے کہ دھوئے بغیر ہاتھ پانی میں نہ ڈالے، تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہاتھ ناپاک ہو جاتے ہیں، بلکہ وہ ایک احتیاطی معاملہ ہے تاکہ شیطان کو غسل یا وضو کرنے والے کے دل میں وسوسہ اندازی کا موقعہ نہ ملے۔

ابن عمر اور براء بن عازب نے غسل جنابت کے لیے حاصل کئے گئے پانی میں اپنا ہاتھ ڈال دیا اور یہ تو معمولی بات ہے، کہتے ہیں کہ ابن عمر اور ابن عباس تو ان چھینٹوں میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے جو غسل کرنے والے کے جسم سے اڑ کر کبھی کبھی غسل کرتے وقت پانی میں گر جاتی ہیں یعنی جس برتن میں غسل کا پانی ہے وہ قریب رکھا ہوا ہے اور غسل کرتے وقت رشاشات (چھینٹیں) اڑ اڑ کر پانی میں گر رہی ہیں تو ابن عمر اور ابن عباس کہتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، جب رشاشات کے گرنے سے جب کہ وہ ماء مستعمل ہیں کوئی حرج نہیں واقع ہوتا تو ظاہر ہے کہ وہ پانی جو برتن میں محفوظ ہے، صرف جنبی کا صاف ستھرا ہاتھ پڑنے سے ناپاک نہیں ہوگا، ہاتھ ڈالنے کی ضرورت کبھی کبھی پڑ جاتی ہے، مثلاً جس برتن سے پانی بار بار نکالیں گے وہ پانی کے اندر گر جائے تو ظاہر ہے کہ اب اس کو ہاتھ ڈال کر نکالا جائے گا، یا مثلاً پانی کی گرمی، سردی کا اندازہ کرنا ہے وغیرہ۔ بخاری کہتے ہیں کہ ایسی صورتوں میں اگر ہاتھ پر کوئی ظاہری نجاست نہیں ہے، تو اس کو پانی میں ڈالا جاسکتا ہے۔

روایات باب کا انطباق پہلی حدیث میں صرف اتنا آیا ہے کہ ہمارے ہاتھ اس برتن میں یکے بعد دیگرے پڑتے تھے اور ترجمۃ الباب یہ ہے کہ کیا جنبی کو دھونے سے قبل پانی میں ہاتھ ڈالنے کی گنجائش ہے، اب ترجمہ کیسے ثابت ہو؟ بات اصل یہ ہے کہ حدیث باب میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ایک ہی برتن میں بار بار دونوں کے ہاتھ پڑتے تھے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بھی ہاتھ پڑ رہے تھے اور رسول اکرم ﷺ کے بھی، اگر جنبی کے ہاتھ صرف حکمی نجاست کے سبب ناپاک ہوتے تو غسل جنابت کی تکمیل سے قبل پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونا یا غسل جنابت کے درمیان بار بار دھونا کیا معنی رکھتا ہے اور اس سے فائدہ کیا ہے؟ مثلاً آپ نے برتن میں سے پانی لینے کے لیے پہلے اپنے ہاتھوں کو پاک کر لیا اور دھونے کے بعد ہاتھ ڈالا، اب جو آپ غسل جنابت کرنا چاہتے ہیں اس کی کیا صورت ہوگی؟ غسل جنابت کی تکمیل سے پہلے ہاتھ جنبی ہے اور بحال جنابت اس کو بار بار پانی میں ڈالا جا رہا ہے، یا بدن پر پانی پھیلانے کے لیے اس کو بار بار بدن پر ملا بھی جا رہا ہے، غسل سے پہلے ہاتھ دھونے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ جنابت غیر متجزی ہے، اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے، وہ بدن سے جب ہی نکلے گی جب پورا غسل مکمل ہو جائے، جب تک غسل مکمل نہیں ہوا ہاتھ جنبی ہی رہے گا، خواہ اسے کتنا ہی دھولیا جائے، اس لیے آپ کا یا حضرت عائشہؓ کا غسل جنابت کی تکمیل سے پہلے درمیان میں پانی لینے کے لیے ہاتھ ڈالنا حالت جنابت میں ہاتھ ڈالنا ہے اور اسی سے امام بخاریؒ نے استدلال کیا ہے۔

معلوم ہوا کہ اگر ہاتھ پر کوئی حسی نجاست نہیں ہے تو بغیر دھوئے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی،

لیکن ابتداءً دھو لینے کا حکم اسی احتیاط پر مبنی ہے کہ دل میں وسوسہ پیدا نہ ہو، ورنہ درمیانِ غسل میں بھی صورت یہی ہے کہ ہاتھ جنبی ہے، مگر وہاں دھونے کی اس لیے ضرورت نہیں کہ درمیان غسل میں کسی کو وسوسہ پیدا نہیں ہوتا، بہر کیف بخاری نے یہ بتلا دیا کہ بڑے برتن سے سرکار رسالت مآب ﷺ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا غسل فرماتے تھے اور درمیان غسل میں یعنی بحالت جنابت ہی بار بار ہاتھ پانی میں جاتے تھے، معلوم ہوا کہ نجاست حکمی کا پانی پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔

لیکن اس روایت میں یہ تصریح نہیں ہے کہ یہ غسل جنابت تھا یا محض ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے کیا گیا تھا؟ اس لیے بخاری کو دوسری روایت کی ضرورت پیش آئی، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی دوسری روایت سے انھوں نے ثابت کر دیا کہ یہ غسل غسل جنابت ہوتا تھا، اس روایت میں یہ بات بھی آ گئی کہ جب جنابت کے لیے غسل کرنا ہوتا تو سرکار رسالت مآب ﷺ پہلے اپنے ہاتھوں کو دھو لیتے، اس سے ایک ادب معلوم ہو گیا، لیکن اگر دھوئے بغیر ہاتھ پانی میں ڈال دیے جائیں تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

تیسری روایت میں برتن اور غسل جنابت دونوں کا ذکر یکجا ہے، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ پانی لینے کی صورت کیا تھی؟ آیا ہاتھ ڈال کر پانی لیتے یا برتن کو جھکا کر پانی لیا جاتا تھا یا کوئی چھوٹا برتن بڑے برتن میں ڈال کر پانی نکالا جاتا تھا؟ پھر ایک دوسرا شبہ یہ ہوا کہ یہ تینوں روایتیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ہیں اور یہ ممکن ہے کہ بحالت جنابت اس طرح پانی لینے میں حضرت عائشہ کی کوئی خصوصیت ہو، کیوں کہ حضرت عائشہ کا معاملہ اور بھی بعض چیزوں میں خصوصیت کا رہا ہے، اس لیے بخاری نے چوتھی روایت لا کر اس شبہ کا ازالہ کر دیا اور چوتھی روایت میں حضرت عائشہ کا ذکر نہیں ہے۔ پانی لینے کی کوئی خاص صورت اس میں بھی مذکور نہیں اور بخاری کا منشا یہ ہے کہ یہ سب حدیثیں مطلق ہیں، کسی میں کوئی جز مذکور ہے اور کسی میں کوئی جز ہے، لیکن سب کا تعلق جنابت سے ہے، پانی لینے کی کوئی بھی صورت ہو، اگر ہاتھ پر ظاہری نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ہاتھ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ واللہ اعلم

[۱۰] بَابُ مَنْ اَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فِي الْغُسْلِ

(۲۶۵) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمَاعِيْلَ قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِي الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلٰى اِبْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ قَالَتْ وَضَعْتُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ غُسْلًا وَسَتَرْتُهٗ فَصَبَّ عَلٰى يَدِهٖ فَغَسَلَهَا مَرَّةً اَوْ مَرَّتَيْنِ قَالَ سُلَيْمَانُ لَا اَدْرِيْ اَذَكَرَ الثَّالِثَةَ اَمْ لَا ثُمَّ اَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فَغَسَلَ فَرْجَهٗ ثُمَّ دَلَكَ يَدَهٗ بِالْاَرْضِ اَوْ بِالْحَائِطِ ثُمَّ تَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ رَاْسَهٗ ثُمَّ صَبَّ عَلٰى جَسَدِهٖ ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ فَنَاوَلْتُهٗ خِرْقَةً فَقَالَ بِيَدِهٖ هٰكَذَا وَلَمْ يُرِدْهَا۔ (گذشتہ: ۲۴۹)

ترجمہ باب، جس شخص نے غسل میں اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا۔ حضرت میمونہ بنت حارث سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے لیے غسل کا پانی رکھا اور میں نے آپ کا پردہ کرلیا، آپ نے ہاتھ پر پانی ڈالا، پھر اس کو ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھویا، سلیمان کہتے ہیں کہ مجھے یاد نہیں کہ تین مرتبہ کا سالم نے ذکر کیا یا نہیں، پھر آپ نے اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور اپنی شرمگاہ کو دھویا، پھر زمین یا دیوار سے اپنا ہاتھ رگڑا، پھر آپ نے کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا اور اپنے چہرۂ مبارک اور ہاتھوں کو دھویا اور اپنے سر مبارک کو دھویا، پھر آپ نے اپنے جسم مبارک پر پانی بہایا، پھر آپ اپنی جگہ سے ہٹ گئے، پھر آپ نے اپنے پیروں کو دھویا، پھر میں نے آپ کو کپڑا دیا، آپ نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشارہ فرمایا اور اس کے لینے کا ارادہ نہیں کیا۔

مقصد ترجمہ دراصل استنجے کے وقت دونوں ہاتھوں سے کام لیا جاتا ہے، یعنی بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا جاتا ہے، اور داہنے ہاتھ سے پانی ڈالا جاتا ہے، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ استنجے میں داہنے ہاتھ کی مشغولیت، اس کی شرافت کے خلاف ہے، لہذا امام بخاری نے باب منعقد فرما کر یہ بتلادیا کہ یہ داہنے ہاتھ کی شرافت ہی کی رعایت ہے کہ استنجے کی حالت میں عضو چھونے کا معاملہ بائیں ہاتھ سے متعلق رہا اور پانی ڈالنے کا کام داہنے ہاتھ سے لیا گیا، کیوں کہ ایک ہاتھ سے کام نہیں چلتا تو دونوں کاموں میں سے جو کام ادنی درجہ کا تھا وہ بائیں ہاتھ سے متعلق کردیا گیا، نجاست کا ازالہ بائیں ہاتھ سے کیا جائے گا اور دوسرے کام داہنے ہاتھ سے لیے جائیں گے، اس لیے استنجے میں بھی داہنے ہاتھ کی شرافت ملحوظ ہے۔

''اَشَارَ بِيَدِهٖ هٰكَذَا الخ'' آپ نے ہاتھ سے کپڑا نہ لینے کا اشارہ فرمایا اور ''لَمْ يُرِدْهَا'' کا ترجمہ یہ ہے کہ لینے کا ارادہ نہیں کیا، بعض حضرات نے ''لَمْ يَرُدَّهَا'' پڑھا ہے کہ اس کو واپس نہیں کیا یہ غلط ہے، مسند احمد میں ہے ''اَشَارَ بِيَدِهٖ اَنْ لَا اُرِيْدُهَا'' آپ نے اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمایا کہ میں لینا نہیں چاہتا، اس لیے یہاں بھی ''لَمْ يُرِدْهَا'' پڑھا جائے گا، غسل یا وضو کے بعد رومال اور تولیہ کے استعمال کا مسئلہ گزر چکا ہے۔

قَالَ سُلَيْمَانُ لَا اَدْرِیْ الخ یہ اعمش ہیں، سلیمان بن مہران ان کا نام ہے، ابوعوانہ نے اپنے مستخرج میں ابن فضیل عن الاعمش کے طریق سے ''فَصَبَّ عَلٰی يَدَيْهِ ثَلَاثًا'' بلا شک نقل کیا ہے، ہوسکتا ہے کہ ابن فضیل سے روایت بیان کرتے وقت اعمش کا وہ شک دور ہوگیا ہو، جو بروایت موسیٰ بن اسماعیل عن ابی عوانہ یہاں پر مذکور ہے، کیوں کہ ابن فضیل کا سماع اعمش سے متاخر ہے، یہ بحث قسطلانی میں موجود ہے۔

[۱۱] بَابُ تَفْرِيْقِ الْغُسْلِ وَالْوُضُوْءِ [۱]

وَيُذْكَرُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ اَنَّهٗ غَسَلَ قَدَمَيْهِ بَعْدَ مَا جَفَّ وُضُوْءُهٗ

[۱] یہ باب مصری نسخہ میں باب من افرغ سے قبل ہے۔

(۲۶۶) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَحْبُوبٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِی الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَتْ مَيْمُوْنَةُ وَضَعْتُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ مَاءً يَغْتَسِلُ بِهٖ فَاَفْرَغَ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهُمَا مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلَاثًا ثُمَّ اَفْرَغَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فَغَسَلَ مَذَاكِيْرَهٗ ثُمَّ دَلَكَ يَدَهٗ بِالْاَرْضِ ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهٗ وَيَدَيْهِ وَغَسَلَ رَأْسَهٗ ثَلَاثًا ثُمَّ اَفْرَغَ عَلٰى جَسَدِهٖ ثُمَّ تَنَحّٰى مِنْ مَقَامِهٖ فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ .

ترجمہ باب، غسل اور وضو کے درمیان فصل کرنا۔ حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے اعضاء وضو کے خشک ہونے کے بعد پیروں کو دھویا۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے لیے پانی رکھا کہ آپ اس سے غسل فرمالیں، چنانچہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور ان کو دو بار یا تین بار دھویا، پھر آپ نے اپنے داہنے ہاتھ سے اپنے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور اپنی شرمگاہ کو دھویا، پھر آپ نے اپنا داہنا ہاتھ زمین سے رگڑا، پھر آپ نے کلی فرمائی اور ناک میں پانی چڑھایا، پھر آپ نے چہرۂ مبارک اور ہاتھوں کو دھویا اور سر مبارک کو تین بار دھویا، پھر آپ نے اپنے پورے جسم پر پانی ڈالا، پھر آپ اپنی جگہ سے ہٹ گئے اور دونوں پیروں کو دھویا۔

مقصد ترجمہ امام بخاری غسل اور وضو سے موالات کی شرط اڑا رہے ہیں، مالکیہ کے یہاں موالات ضروری ہے، غسل میں بھی اور وضوء میں بھی، موالات کا مطلب یہ ہے کہ "غسل الاخری قبل جفاف الاولی فی اعدل الاحوال" درمیانی اور عام احوال میں ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا دھونا، اعدل احوال کا مفہوم یہ ہے کہ وضو کرنے والے کا مزاج اور موسم دونوں اعتدال پر ہوں، ورنہ اگر مزاج پر حرارت یا یبوست کا غلبہ ہو اور ہوائیں بھی گرم خشک چل رہی ہوں، یا ان دونوں میں کوئی ایک حالت ہو تو پانی بدن پر پڑتے ہی جلد خشک ہوسکتا ہے، غرض معتدل احوال میں ایک عضو کے خشک ہونے سے پہلے دوسرے عضو کا دھونا، موالات ہے، امام مالکؒ کے یہاں یہ شرط ہے، بالقصد ایسا نہ کرنے پر امام مالک استیناف عمل (از سرِ نو وضو کرنا) ضروری قرار دیتے ہیں، نسیان سے ہوجائے تو معاف ہے، امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں، وجوب موالات اور عدم وجوب، امام بخاریؒ غسل اور وضو میں موالات کو ضروری نہیں سمجھتے اور اس مقصد کے لیے انھوں نے ایک اثر اور ایک روایت پیش کی ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کا اثر پیش کرتے ہیں کہ آپ نے بازار میں وضو کیا اور مسجد میں پہنچنے کے بعد پیروں پر مسح فرمایا، اثر میں صاف تصریح ہے کہ اعضاء وضو کے خشک ہونے کے بعد مسجد میں آکر پیروں پر مسح فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عمر وضو میں موالات کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔ یہ تو ہوا حضرت ابن عمرؓ کا اثر۔ پھر حدیث مرفوع پیش فرمادی کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے ابتداء غسل میں وضو کیا مگر پیر نہیں دھوئے، پھر غسل فرمایا، اس کے بعد غسل کی جگہ سے الگ

ہو کر پیر دھوئے ، بخاری نے مسئلہ نکال لیا کہ تفریق جائز ہے، موالات ضروری نہیں، کیونکہ پیروں کے علاوہ بقیہ اعضاء وضو کا غسل ہو چکا تھا اور درمیان میں غسل کے طویل وقفہ کے بعد پیر دھوئے گئے ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ پانی تو خشک نہیں ہوا تھا تو جواب یہ ہے کہ اعضاء گو خشک نہیں ہوئے تھے، مگر موالات یہاں باقی نہیں رہی، کیوں کہ اعضاء اور پیروں کے دھونے میں بہت کافی وقفہ ہوا، لیکن چونکہ پانی مسلسل پڑ رہا تھا اس لیے خشک نہیں ہوئے، اگر سلسلۂ غسل قائم نہ ہوتا تو اعضاء خشک ہو گئے ہوتے، رہی یہ بات کہ اثر اور حدیث مرفوع سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وضو میں موالات ضروری نہیں اور امام بخاری نے ترجمہ میں وضو کے ساتھ غسل کو بھی شامل فرمایا ہے، تو جواب یہ ہے کہ موالات کے سلسلے میں وضو اور غسل کی حیثیت یکساں ہے، جو لوگ موالات کے قائل ہیں وہ غسل اور وضو دونوں میں موالات کو شرط قرار دیتے ہیں اور جن لوگوں کے یہاں موالات ضروری نہیں وہ دونوں جگہ اس کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں البتہ نخعی غسل میں تفریق کو مطلقاً جائز سمجھتے ہیں وضو میں نہیں، امام طحاوی نے بڑی پاکیزہ بات فرمائی ہے کہ عضو خشک ہو جانا حدث نہیں ہے کہ اس کو ناقض وضو کہا جائے، دیکھئے وضو کرنے کے بعد اگر اعضاء خشک ہو جائیں تو کیا وضو باطل ہو جائے گا، تو پھر اثناء وضو میں اعضاء کا خشک ہوتے رہنا کس طرح ناقض وضو ہو سکتا ہے؟

[۱۲] بَابُ اِذَا جَامَعَ ثُمَّ عَادَ وَمَنْ دَارَ عَلٰی نِسَآئِهٖ فِیْ غُسْلٍ وَّاحِدٍ

(۲۶۷) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ اَبِیْ عَدِیٍّ وَّیَحْیٰی بْنُ سَعِیْدٍ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ اِبْرَاهِیْمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْتَشِرِ عَنْ اَبِیْهِ قَالَ ذَكَرْتُهُ لِعَآئِشَةَ فَقَالَتْ یَرْحَمُ اللّٰهُ اَبَا عَبْدِالرَّحْمٰنِ كُنْتُ اُطَیِّبُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ فَیَطُوْفُ عَلٰی نِسَآئِهٖ ثُمَّ یُصْبِحُ مُحْرِمًا یَنْضَخُ طِیْبًا. (آئندہ: ۲۷۰)

ترجمہ باب، جس شخص نے ایک جماع کے بعد دوبارہ جماع کیا اور جس نے ایک ہی غسل میں تمام بیویوں سے صحبت کی۔ محمد بن منتشر اپنے والد منتشر سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ابو عبد الرحمان (ابن عمرؓ) پر رحم فرمائیں، میں رسول اللہ ﷺ کے خوشبو لگاتی تھی، پھر آپ اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس جاتے تھے، پھر آپ صبح کو احرام باندھتے اور خوشبو آپ کے جسم سے بکھرتی تھی۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ جماع کے بعد دوسرے جماع کی نوبت آئے تو اس کا کیا حکم ہے؟ خواہ یہ جماع اسی سے ہو جس سے پہلی بار کیا گیا تھا، یا یہ دوسری بیوی سے ہو، ترجمہ کا دوسرا جزء یہ ہے کہ چند بیویاں ہیں، ان سب کے ساتھ مجامعت کرنے کے بعد آخر میں ایک ہی غسل کرنے کا کیا حکم ہے؟ بخاری نے بتلا دیا کہ یہ دونوں چیزیں جائز ہیں، ان دونوں مسئلوں میں سے دوسرے مسئلے کے ثبوت سے پہلے مسئلہ کا ثبوت خود بخود ہو جائے گا، کیوں کہ

جب سب بیویوں سے فراغت کے بعد ایک غسل درست ہوا تو دوبارہ جماع خود بخود ثابت ہو گیا۔

بہتر تو یہ ہے کہ ہر جماع کے بعد غسل کیا جائے، جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی میں حضرت ابورافعؓ سے منقول ہے کہ رسول اکرم ﷺ ایک دن اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس گئے، اس میں آگے الفاظ ہیں'' **یغتسل عند هذه و عند هذه** '' اس کے پاس بھی غسل فرماتے تھے اور اس کے پاس بھی، انھوں نے عرض کیا،'' **الا تجعله غسلا واحداً** '' کیا آپ آخر میں ایک ہی غسل نہ فرمالیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ'' **هذا ازكى واطيب واطهر** '' اس عمل میں طہارت اور پسندیدگی زیادہ ہے، لیکن اس حدیث سے وجوب ثابت نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ جمہور کے نزدیک دو جماعوں کے درمیان غسل واجب نہیں ہے۔ رہا دو جماعوں کے درمیان وضو کا معاملہ تو جمہور کے نزدیک یہ بھی واجب نہیں ہے، صرف ابن حبیب مالکی اور داؤد ظاہری نے وجوب کا قول کیا ہے اور ان کی دلیل حضرت ابوسعید الخدریؓ کی وہ روایت ہے جو مسلم میں موجود ہے:'' **اِذَا اَتَى احدكم اهله ثم اَرَادَ اَنْ يعُود فَلْيَتوضأ بينهما وضوءً** '' جب کوئی شخص ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ اپنی اہلیہ کے پاس جانا چاہے، تو دونوں جماعوں کے درمیان وضو کرے، لیکن صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابوسعید الخدریؓ کی اسی روایت میں وضو کرنے کی وجہ بھی بیان کردی گئی ہے جس سے استحباب پر صریح دلالت ہوتی ہے۔ الفاظ یہ ہیں:'' **فَانه انشط للعود** '' یہ درمیان میں وضو کا حکم اس لیے ہے کہ اس سے طبیعت میں نشاط پیدا ہوتا ہے، اگر بغیر وضو کے دوبارہ یہی عمل کیا جائے تو وہ بالکل درست ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ وہ نشاط حاصل نہ ہو سکے گا جو وضو کرنے سے پیدا ہوتا ہے، چنانچہ طحاوی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت موجود ہے:'' **كان النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يجامع ثم يعود ولا يتوضأ** '' آپ ایک بار جماع کے بعد دوبارہ جماع فرماتے اور وضو نہ کرتے، معلوم ہوا کہ درمیان میں وضو کے وجوب کا قول ان صریح روایات سے بے خبری کا نتیجہ ہے، معاملہ صرف استحباب کا ہے، جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

حدیث عائشہؓ سے استدلال

روایت میں آیا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے ابن عمرؓ کا یہ قول نقل کیا گیا، وہ قول کس سلسلے میں تھا، اس روایت میں اس کا تذکرہ نہیں ہے، وہ قول آگے آرہا ہے'' **ما احب ان اصبح محرماً انضخ طيباً** '' اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک احرام سے قبل کسی ایسی خوشبو کا استعمال جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، ناپسندیدہ تھا، چنانچہ اسی سلسلے میں ان کا دوسرا قول یہ بھی منقول ہے کہ احرام کے سلسلے میں اس عمل کے مقابلہ پر مجھے یہ بات زیادہ پسند ہوگی کہ میں وہ تیل استعمال کرلوں، جو خارش اونٹوں کے لیے ہوتا ہے، اس تیل میں بدبو ہوتی ہے، گویا حضرت ابن عمر احرام سے پہلے بھی کسی ایسی خوشبو کا استعمال درست نہیں سمجھتے، جس کا اثر بعد الاحرام باقی رہے، اس کے بالمقابل قطران کے تیل کو گوارہ فرماتے ہیں، جس کی بدبو بعد الاحرام بھی قائم رہتی ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سامنے جب حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل ہوا تو انھوں نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ابوعبدالرحمان (ابن عمرؓ) پر رحم فرمائیں اور اس کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے خیال کی مدلل تردید فرمائی کہ میں پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بدن مبارک پر خوشبو کا استعمال کرتی اور آپ اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے جاتے، اس کے بعد صبح کو احرام باندھتے اور خوشبو کی مہک باقی رہتی تھی، معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے استعمال کی گئی خوشبو اگر احرام کے بعد تک باقی رہ جائے، تو یہ حالتِ احرام کے منافی نہیں ہے؛ البتہ احرام کے بعد خوشبو کا استعمال جنایت ہے، یہ بات تو ثابت ہوگئی، سوال یہ ہے کہ اصل مسئلہ سے کیا تعلق ہوا؟ تعلق یہ ہے کہ خوشبو کے استعمال کے بعد تمام ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے جاتے اور صبح کو احرام باندھتے تو جسم اطہر سے خوشبو مہکتی رہتی تھی، ترجمہ کا پہلا مسئلہ تو ظاہر ہے کہ "یطوف علی نسائہ" سے ثابت ہوگیا، دوسرا مسئلہ اس طرح نکل رہا ہے کہ آپ تمام ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے گئے، اگر ہر ایک کے پاس علیحدہ علیحدہ غسل فرماتے تو یہ بات عادۃً مستبعد ہے کہ متعدد بار غسل کیا جائے اور خوشبو کا اثر باقی رہے، یہاں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے تمام ازواج سے فراغت کے بعد اخیر میں ایک غسل فرمایا ہوگا۔

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ "جامع ثم عاد" کی دو صورتیں تھیں، ایک صورت تو یہ ہے کہ ایک جماع کے بعد دوسرا جماع اسی عورت سے کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جماع دوسری بیوی سے ہو، روایت سے اس دوسری صورت کا ثبوت ہو رہا ہے، پہلی صورت کا ثبوت نہیں ہے، ادنیٰ تامل کے بعد صورت اولیٰ کا حکم بھی اسی سے نکل رہا ہے، کیوں کہ جب دوسری بیوی سے جماع کے لیے درمیان میں غسل واجب نہیں تو پہلی بیوی سے دوبارہ جماع میں بدرجۂ اولیٰ اس کا وجوب نہ ہونا چاہئے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیوی کے پاس جانے کے لیے، تجدید نشاط کی ضرورت ہے کہ اس کا حق ادا کر رہا ہے اور پہلی ہی عورت کے پاس دوبارہ جانے کے لیے نشاط کی اتنی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ وہ حق کی ادائیگی ایک بار کر چکا ہے، یعنی تجدید نشاط کی جہاں زیادہ ضرورت تھی جب غسل وہاں واجب قرار نہیں دیا گیا، تو جہاں اس کی ضرورت نہیں وہاں بدرجۂ اولیٰ اس کی ضرورت نہ ہوگی۔

(۲۶۸) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَدُورُ عَلَى نِسَائِهِ فِي السَّاعَةِ الْوَاحِدَةِ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُنَّ إِحْدَى عَشْرَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَنَسٍ أَوَكَانَ يُطِيقُهُ؟ قَالَ كُنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّهُ أُعْطِيَ قُوَّةَ ثَلٰثِينَ وَقَالَ سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَسًا حَدَّثَهُمْ تِسْعُ نِسْوَةٍ.

(آئندہ: ۲۸۴، ۵۰۶۸، ۵۲۱۵)

ترجمہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے، فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ دن یا رات کے ایک وقت میں اپنی تمام بیویوں کے پاس تشریف لے جاتے تھے اور ان کی تعداد گیارہ تھی، قتادہؒ کہتے ہیں کہ میں نے

حضرت انسؓ سے عرض کیا کہ کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے؟ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ ہم لوگ آپس میں یہ کہا کرتے تھے کہ آپ کو تیس مردوں کی طاقت دی گئی ہے، سعید نے قتادہ سے روایت کرتے ہوئے حضرت انسؓ سے یہ نقل کیا کہ آپ کی نو ازواج مطہرات تھیں۔

ترجمہ کا ثبوت

اس روایت میں آیا ہے کہ رسالت مآب ﷺ نے تمام ازواج مطہرات سے ایک ساعت[1] میں مجامعت فرمائی اور غسل کیا، اس روایت سے علامہ سندیؒ نے ترجمہ کا ثبوت اس طرح فرمایا ہے کہ روایت میں ساعت واحدہ کے الفاظ ہیں، تمام ازواج مطہرات کے ساتھ جماع ہے اور ازواج مطہرات کی تعداد گیارہ یا نو ہے، یہ عمل حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہے، آپ کے ساتھ نو ازواج مطہرات اور دو باندیاں ماریہ اور ریحانہ ہیں، اسی اعتبار سے حدیث باب میں تعداد گیارہ بتلائی گئی ہے۔ علامہ سندیؒ نے فرمایا کہ اس حدیث سے ترجمہ کا ثبوت "فِي الساعة الواحدة" کے الفاظ سے ہو رہا ہے، اس لیے کہ ایک ساعت میں ہر ایک کے پاس جانا اور ساتھ کے ساتھ غسل بھی کر لینا مستبعد ہے، اس لیے معلوم ہوا کہ آپ نے سب سے فراغت کے بعد آخر میں ایک غسل فرمالیا تھا، دونوں روایتوں سے ترجمہ کا ثبوت اشارہ سے ہو رہا ہے اور یہ بخاری کی عادت ہے کہ وہ دشوار پسند ہیں، ان کے استدلال کے لیے نئے طریقے ہیں۔ جب حضرت انس رضی اللہ عنہ نے یہ روایت بیان کی کہ سرکار رسالت مآب ﷺ ایک ساعت میں گیارہ ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے جاتے تھے، تو حیرت اور تعجب کے ساتھ ان سے یہ پوچھا گیا کہ کیا پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کو اس قدر طاقت تھی کہ آپ ایک وقت میں گیارہ ازواج مطہرات کے پاس تشریف لے جاسکتے تھے؟ حضرت انسؓ نے جواباً ارشاد فرمایا کہ ہمارے سامنے یہ چرچے ہوتے تھے یعنی یہ بات مشہور تھی کہ سرکار رسالت مآب ﷺ کو اس دنیا میں تیس مردوں کی قوت دی گئی تھی، یہ تو صرف گیارہ ہی ہیں۔ ترمذی کی روایت میں چالیس[2] [illegible] کی تصریح ہے اور چالیس مرد بھی دنیا کے نہیں بلکہ جنت کے، پھر ترمذی میں تصریح ہے کہ جنت کے ایک مرد کی قوت دنیا کے سو مردوں کے برابر ہے، اب اگر چالیس کو سو میں ضرب دی جائے تو [illegible] مردوں کی قوت [illegible] قوت سے مراد قوت جماع ہے، لیکن اس درجہ قوت کے باوجود سرکار رسالت مآب ﷺ [illegible] عورتوں سے تعلق رکھا ہے، یہ ایک سخت امتحان تھا جس میں کامیابی کے لیے [illegible] ہے، پھر گیارہ عورتیں بھی بالکل اخیر میں جمع ہوئیں، ابتداء میں صرف حضرت [illegible] ازواج کا تعلق

[1] یہاں ساعت سے مراد تھوڑا سا وقت ہے، ساعت عرفی مراد نہیں۔ ۱۲

[2] حضرت علامہ کشمیریؒ نے ارشاد فرمایا کہ الفاظ حدیث کے اختلاف اور راویان حدیث کی مختلف تعبیرات [illegible] سرکار رسالت مآب ﷺ اس دنیا میں رہتے ہوئے بھی اہل جنت میں سے تھے، اس لئے آپ کو دنیا ہی میں وہ قوت دے دی گئی تھی جو [illegible] کو جنت میں دی جائے گی۔ واللہ اعلم

رہا اوران کی زندگی میں آپ نے کوئی دوسرا نکاح نہیں فرمایا، ان کے انتقال کے بعد حضرت سودہؓ سے نکاح کیا جو عمر رسیدہ تھیں، پھر حضرت عائشہؓ سے نکاح ہوا، لیکن وہ کم عمر تھیں، اس لیے ہجرت کے بعد مدینہ پہنچ کر ان سے ازدواجی تعلقات قائم ہوئے، پھر ہجرت کے تیسرے یا چوتھے سال ام سلمہؓ، حفصہؓ اور زینب بنت خزیمہ سے نکاح ہوا، پانچویں سال زینب بنت جحشؓ، چھٹے سال جویریہؓ، ساتویں سال صفیہؓ، میمونہ اور ام حبیبہ رضی اللہ عنہما سے نکاح ہوا، یہ ان ازواج مطہرات کی کل تعداد ہے، جن سے ہجرت کے بعد ازدواجی تعلق رہا ہے، ان میں بھی حضرت زینت بنت خزیمہؓ ازدواجی تعلقات سے تھوڑے عرصہ کے بعد انتقال کر گئیں، ابن عبدالبر کے خیال کے مطابق دو یا تین ماہ سرکار کے پاس رہ سکیں اور حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہبہ کردی تھی، لیکن حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو شامل کر کے کل تعداد نو ہو جاتی ہے، پھر اگر دو باندیوں کو شامل کرلیں تو کل تعداد گیارہ ہے، اس لیے ایک روایت میں گیارہ اور دوسری میں نو کی تعداد مذکور ہے، گویا سرکار رسالت مآب ﷺ نے ابتدائی زندگی میں کوئی نکاح حضرت خدیجۃ الکبریٰؓ کے علاوہ کیا ہی نہیں، آخر میں تعداد زیادہ سے زیادہ نو رہی، اب غور فرمایئے کہ چار ہزار مردوں کی قوت ہے اور نو ازواج مطہرات ہیں، ایک سخت امتحان کی صورت ہے اور اس کے ساتھ یہ پابندی بھی ہے: " لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَآءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَامَلَكَتْ يَمِيْنُكَ"۔ عورتوں کے درمیان باری کی تقسیم کا مسئلہ اپنی جگہ پر بیان کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

[۱۳] بَابُ غَسْلِ الْمَذِيِّ وَالْوُضُوْءِ مِنْهُ

(۲۶۹) حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيْدِ قَالَ حَدَّثَنَا زَائِدَةُ عَنْ أَبِيْ حَصِيْنٍ عَنْ أَبِيْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُنْتُ رَجُلًا مَذَّآءً فَأَمَرْتُ رَجُلًا يَسْأَلُ النَّبِيَّ ﷺ لِمَكَانِ ابْنَتِهِ فَسَأَلَ فَقَالَ تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ۔ (گذشتہ:۱۳۲)

ترجمہ مذی کے دھونے اور اس سے وضوء کے وجوب کا بیان۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرمایا، میں زیادہ مذی والا مرد تھا، تو میں نے ایک شخص سے کہا کہ وہ رسول اکرم ﷺ سے یہ بات پوچھ لے، کیوں کہ میرے عقد میں ان کی صاحبزادی تھیں، چنانچہ انھوں نے پوچھا آپ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرلو اور عضو مخصوص کو دھو ڈالو۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں تین باتوں کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے: پہلی بات تو یہ کہ مذی ناپاک ہے، دوسرے یہ کہ اس سے پاکی حاصل کرنے کا طریقہ صرف دھونا ہے اور تیسری بات یہ ہے کہ خروج مذی صرف ناقض وضو ہے موجب غسل نہیں۔

پہلی بات کی طرف اشارہ تو بخاریؒ نے غسل کا لفظ بول کر فرمایا ہے، بخاری کی عادت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ جب

کسی چیز کی ناپاکی کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں، تو غسل کی تعبیر اختیار فرماتے ہیں، دوسری بات یہ تھی کہ مذی کی پاکی صرف دھونے میں منحصر ہے، اس میں فرک کی گنجائش نہیں، اگر چہ مذی اور منی ایک ہی باب سے تعلق رکھتی ہیں، لیکن منی کے ذکر کے ساتھ بخاریؒ نے "وفرکہ" بھی فرمایا تھا، یہاں صرف غسل کا ذکر کیا ہے، تیسری بات یہ ہے کہ خروج مذی صرف ناقض وضو ہے، اس سے غسل واجب نہیں ہوتا۔

تشریح حدیث اور استدلال روایت کتاب العلم میں گزر چکی ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خروج مذی کا عارضہ تھا، فرماتے ہیں "کنت رجلاً مذاءً" حضرت علی نے صرف "مذاء" نہیں فرمایا بلکہ "مذاء" کے ساتھ موصوف کا بھی ذکر فرمایا ہے، موصوف کا ذکر کبھی مدح کے لیے ہوتا ہے اور کبھی ذم کے لیے، کبھی کمال کی دلیل ہوتا ہے، کبھی نقصان کی، یہاں موصوف کے ذکر میں اشارہ اس طرف ہے کہ مذی کی کثرت قوت رجولیت کی علامت ہے، جب مذی کے بارے میں سوال کیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ وضوء کرو اور عضو کو دھولیا کرو، معلوم ہوا کہ مذی ناپاک ہے، اس کو دھویا جائے گا، اس میں غسل نہیں ہے، صرف وضو کرنا ہے۔

حضرت علامہ کشمیری علیہ الرحمۃ نے ارشاد فرمایا کہ منی اور مذی دونوں میں شہوت قدر مشترک ہے، مگر ایک جگہ صرف وضو ہے اور دوسری میں غسل ہے، دونوں میں فرق یہ ہے کہ مذی میں شہوت بھی ضعیف ہے اور قضاء شہوت بھی ضعیف ہے، تلذذ بھی کم ہے، اس لیے ذکر اللہ سے غفلت بھی کم ہے، تو صرف وضوء کا حکم دیا گیا ہے اور منی میں شہوت بھی کامل اور قضاء شہوت بھی کامل ہے، تلذذ میں بھی پورا جسم شامل رہتا ہے اسی لئے ذکر اللہ سے بھی غفلت ہو جاتی ہے؛ اس لیے غسل کا حکم دیا گیا، تا کہ غسل کے بعد طبیعت نشاط پر آجائے اور ذکر اللہ کی طرف مکمل توجہ ہو جائے۔

[۱۴] بَابُ مَنْ تَطَيَّبَ ثُمَّ اغْتَسَلَ وَبَقِيَ اَثَرُ الطِّيْبِ

(۲۷۰) حَدَّثَنَا اَبُوْ النُّعْمَان قَالَ حَدَّثَنَا اَبُوْ عَوَانَةَ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْتَشِرِ عَنْ اَبِيْهِ قَالَ سَاَلْتُ عَائِشَةَ وَذَكَرْتُ لَهَا قَوْلَ ابْنِ عُمَرَ مَا اُحِبُّ اَنْ اُصْبِحَ مُحْرِماً اَنْضَخُ طِيْباً فَقَالَتْ عَائِشَةُ اَنَا طَيَّبْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ ثُمَّ طَافَ فِيْ نِسَآئِهِ ثُمَّ اَصْبَحَ مُحْرِماً.

(گذشتہ: ۲۶۷)

(۲۷۱) حَدَّثَنَا اٰدَمُ بْنُ اَبِيْ اِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ عَنِ الْاَسْوَدِ عَنْ عَآئِشَةَ قَالَتْ كَاَنِّيْ اَنْظُرُ اِلٰى وَبِيْصِ الطِّيْبِ فِيْ مَفْرَقِ النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ مُحْرِمٌ.

(آئندہ: ۱۵۳۸، ۵۹۱۸، ۵۹۲۳)

ترجمہ باب، جس شخص نے خوشبو کا استعمال کیا، پھر غسل کیا اور خوشبو کا اثر باقی رہ گیا۔ محمد بن المنتشر اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا اور آپ کے سامنے ابن عمرؓ کا یہ قول نقل کیا

کہ مجھے یہ بات پسند نہیں ہے کہ میں بحالت احرام ایسی حالت میں صبح کروں کہ خوشبو میرے جسم سے مہکتی ہو، اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ کے خوشبو لگائی پھر آپ اپنی بیویوں کے پاس گئے اور صبح کو احرام باندھا۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے فرمایا، گویا میں خوشبو کی چمک رسول اکرم ﷺ کی مانگ میں دیکھ رہی ہوں حالانکہ آپ احرام باندھے ہوئے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد ترجمہ یہ ہے کہ کسی نے اگر خوشبو کے استعمال کے بعد مجامعت کی اور غسل کے بعد بھی خوشبو کا اثر باقی رہا تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اس ترجمہ کا مقصد یہ قرار دیا ہے کہ دا... یا مبالغہ فی الدلک (رگڑنا یا رگڑنے میں مبالغہ سے کام لینا) غسل یا وضو میں ضروری نہیں، اسی لیے تو سرکار رسالت مآب ﷺ کے جسم اطہر پر غسل کے بعد بھی خوشبو کا اثر باقی رہا، اگر رگڑنے میں مبالغہ کیا جاتا تو خوشبو یا اس کے اثر کا باقی رہنا مشکل تھا۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد حضرت شیخ الہند قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا کہ امام بخاریؒ نے اس ترجمہ میں غسل کے دو مسئلوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ خوشبو کے استعمال کے بعد جب مجامعت کا عمل کیا تو بدن ناپاک ہو گیا اور بدن کی ناپاکی سے خوشبو کا متاثر ہونا بھی یقینی ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر غسل کے بعد بھی وہ خوشبو باقی رہ جائے، جو جنابت کے وقت جنابت سے متاثر رہ چکی ہے تو اس کا کیا حکم ہے، آیا ایسا غسل معتبر ہے یا نہیں؟ دوسری بات یہ ہے کہ بدن پر خوشبو یا تیل کے استعمال کے بعد غسل کیا جائے تو ایسی صورت میں پانی کم نفوذ کرتا ہے، کیوں کہ خوشبو یا تیل کی چکناہٹ اور دہنیت کے باعث پانی کا جلد تک پہنچنا مشتبہ سا رہتا ہے، ہاں خوب مل مل کر نہانا چاہئے تو پانی جلد تک پہنچ جائے گا، اس لیے شبہ یہاں بھی وہی ہے کہ ایسا غسل معتبر ہوگا یا نہیں؟ بخاری نے ترجمہ رکھ کر بتلا دیا ہے کہ ایسا غسل یقیناً معتبر ہے، وہ خوشبو جو جنابت میں جنابت کے اثر سے متاثر تھی، غسل کے بعد طاہر ہے اور غسل معتبر ہے۔

پہلی روایت گزر چکی ہے، حجۃ الوداع کے موقعہ پر یہ صورت پیش آئی، کیوں کہ احرام کے بعد ایک عرصہ تک عورتوں سے قربان کی گنجائش نہ تھی، اس لیے سرکار رسالت مآب ﷺ تمام ازواج کے پاس تشریف لے گئے، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ کی تحقیق کے مطابق یہ واقعہ عمر میں ایک مرتبہ پیش آیا ہے، دوسرے حضرات اس معاملہ میں تعدد کے قائل ہیں، بہ ظاہر یہ صورت ازدواج کے درمیان قسم (باری مقرر کرنے) کے خلاف ہے، اس کے مختلف جوابات دئے گئے ہیں، کچھ حضرات کے نزدیک سرکار رسالت مآب ﷺ پر تقسیم فرض نہ تھی، آیت کریمہ ہے: "تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِیْٓ اِلَیْكَ مَنْ تَشَآءُ" اس میں آپ کو کامل اختیار دیا گیا تھا، بلکہ ازواج مطہرات کی تطییب قلب کی خاطر آپ نے باری مقرر کر رکھی تھی، یہ مسئلہ آپ کے حسن معاشرت سے متعلق ہے، پھر جو لوگ آپ کے اوپر قسم کو ضروری قرار دیتے ہیں،

ان کے یہاں معاملہ یہ ہے کہ ایک دورہ ختم ہونے کے بعد دوسرا دورہ شروع ہونے سے پہلے سب ازواج کے پاس طواف کی گنجائش ہے۔

دوسری روایت میں آیا کہ گویا میں خوشبو کی چمک احرام کی حالت میں سرکار رسالت مآب علیہ کی مانگ میں دیکھ رہی ہوں، خوشبو کی چمک کے الفاظ بتلاتے ہیں کہ اس کا جسم بھی باقی تھا، بات ثابت ہوگئی کہ دلک فرض نہیں، ورنہ کم ازکم جرم تو باقی نہ رہتا، نیز یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جنابت کی حالت میں جنابت سے متاثر شدہ خوشبو کا غسل کے بعد بھی باقی رہنا مضر نہیں اور خوشبو یا تیل کی دہنیت کے سبب جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ پانی نے جسم کے اندر نفوذ نہیں کیا، غسل میں کچھ کمی رہ گئی ہو، یہ خیال بھی شریعت کی نظر میں قابل اعتبار نہیں ہے۔

[۱۵] بَابُ تَخْلِيْلِ الشَّعْرِ حَتّٰى اِذَا ظَنَّ اَنَّهُ قَدْ اَرْوٰى بَشَرَتَهُ اَفَاضَ عَلَيْهِ

(۲۷۲) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ اِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَيْهِ وَتَوَضَّأَ وُضُوْءَهُ لِلصَّلٰوةِ ثُمَّ اغْتَسَلَ ثُمَّ تَخَلَّلَ بِيَدِهِ شَعَرَهُ حَتّٰى اِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرْوٰى بَشَرَتَهُ، أَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ . (گذشتہ: ۲۴۸)

(۲۷۳) وَقَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَرَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَاحِدٍ نَغْرِفُ مِنْهُ جَمِيْعًا .
(گذشتہ: ۲۵۰)

ترجمہ باب، غسل میں بالوں کا خلال کرنا حتی کہ جب یہ گمان ہوجائے کہ بالوں کے نیچے کا حصہ جسم بھیگ گیا تو اپنے اوپر پانی بہائے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب غسل جنابت فرماتے تو اپنے دونوں ہاتھ دھوتے اور وہ وضوء فرماتے جو نماز کے لیے کی جاتی ہے، پھر غسل کرتے، پھر اپنے ہاتھ سے اپنے بالوں میں خلال فرماتے حتی کہ جب یہ گمان ہوجاتا کہ سر کی جلد بھیگ گئی ہے، تو تین بار جسم اطہر پر پانی بہاتے، پھر اپنے پورے جسم کو دھوتے، اور حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ میں اور نبی اکرم ﷺ ایک ہی برتن سے غسل کرتے تھے، اس طرح پر کہ ہم دونوں اسی برتن سے ایک ساتھ پانی لیتے تھے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑ اور سر کی جلد کا تر کرنا ضروری ہے، صرف پانی کا بہا لینا کافی نہیں ہے، اس کا ایک طریقہ بتلاتے ہیں کہ پہلے تھوڑے پانی سے بالوں کی جڑوں اور سر کی جلد کو تر کرلیا جائے اور جب غسل کرنے والا سمجھ لے کہ جڑیں اور جلد تو تر ہوگئی ہے، تو اپنے اوپر پانی بہالے، دوسری بعض روایات میں یہ جو آیا ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام غسل میں سر مبارک پر تین لپ پانی ڈالتے تھے، اس کی صورت بتلادی

ہے کہ یہ عمل تخلیل شعر کے بعد ہوتا تھا، نیز روایت میں ترتیب بدل گئی، وضو کے بعد غسل کا ذکر ہے اور اس کے بعد بالوں میں خلال کرنے کا، بخاریؒ نے ترجمہ میں ترتیب صحیح کردی کہ وضو کے بعد پہلا کام بالوں میں خلال کرنے کا ہے، غسل مؤخر ہے، یعنی خلال کرنے کے بعد پانی پورے جسم پر بہایا جائے گا پہلے نہیں۔

[۱۶] بَابُ مَنْ تَوَضَّأَ فِي الْجَنَابَةِ ثُمَّ غَسَلَ سَآئِرِ جَسَدِهٖ وَلَمْ يُعِدْ غَسْلَ مَوَاضِعِ الْوُضُوْءِ مِنْهُ مَرَّةً أُخْرٰى

(۲۷۴) حَدَّثَنَا يُوْسُفُ بْنُ عِيْسٰى قَالَ اَنَا الْفَضْلُ بْنُ مُوْسٰى قَالَ اَنَا الْاَعْمَشُ عَنْ سَالِمٍ عَنْ كُرَيْبٍ مَوْلٰى ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَّيْمُوْنَةَ قَالَتْ وَضَعَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَضُوْءً لِلْجَنَابَةِ فَاَكْفَأَ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى يَسَارِهٖ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلٰثًا ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهٗ ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهٗ بِالْاَرْضِ اَوِ الْحَائِطِ مَرَّتَيْنِ اَوْ ثَلٰثًا ثُمَّ مَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهٗ وَذِرَاعَيْهِ ثُمَّ اَفَاضَ عَلٰى رَاْسِهِ الْمَآءَ ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهٗ ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ قَالَتْ فَاَتَيْتُهٗ بِخِرْقَةٍ فَلَمْ يُرِدْهَا فَجَعَلَ يَنْفُضُ بِيَدِهٖ. (گذشتہ:۲۴۹)

ترجمہ باب، جس شخص نے غسل جنابت میں وضوء کیا، پھر اس نے اپنے باقی جسم کو دھویا اور اعضاء کو دوسری مرتبہ غسل میں نہیں دھویا۔ ابن عباس حضرت میمونہ سے روایت کرتے ہیں، فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے جنابت کے لیے پانی رکھا، پھر آپ نے اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر دو یا تین مرتبہ پانی ڈالا، پھر آپ نے شرم گاہ کو دھویا، پھر آپ نے اپنے ہاتھ کو زمین یا دیوار پر دو یا تین بار رگڑا، پھر آپ نے کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا اور اپنے چہرۂ مبارک کو دھویا اور دونوں باہیں دھوئیں، پھر آپ نے اپنے سر مبارک پر پانی بہایا، پھر جسم مبارک کو دھویا، پھر آپ اپنی جگہ سے ہٹ گئے، اور آپ نے اپنے دونوں پیروں کو دھویا، حضرت میمونہؓ کہتی ہیں کہ میں آپ کے پاس کپڑا لائی، تو آپ نے اس کا ارادہ نہیں فرمایا اور آپ پانی کو ہاتھ سے جھٹکنے لگے۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ اس ترجمہ میں اس وضو کی حیثیت بتلانا چاہتے ہیں جو غسل سے پہلے کیا جاتا ہے، آیا وہ مستقلاً مطلوب ہے، یا اعضاء وضوء کی شرافت کے پیش نظر غسل جنابت کا آغاز اعضاءِ وضو سے کیا جاتا ہے؟ آپ ترجمہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے غسل جنابت سے پہلے وضو کر لیا اور وضو کے بعد باقی اعضاء جسم پر پانی بہا دیا اور ان اعضاء پر پانی نہیں بہایا، جن کو وضو میں دھولیا تھا، تو ایسے شخص کا غسل جنابت درست اور معتبر ہے۔ ترجمۃ الباب میں ”ثم غسل سائر جسدہ ولم یعد غسل مواضع الوضوء منہ مرۃ اخریٰ“ ارشاد فرمایا ہے، سائر کے معنی باقی کے ہیں، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ اعضاء وضو کے علاوہ باقی تمام بدن کو دھویا۔

اس ترجمہ میں بخاریؒ نے یہ بتلا دیا کہ غسل جنابت سے قبل جو وضوء کیا جاتا ہے، وہ بذات خود مطلوب نہیں ہے کہ وضوء اپنی جگہ ہو اور غسل اپنی جگہ، جیسا کہ یہ بھی بعض حضرات کی رائے ہے، ان حضرات کے نزدیک وضوء بھی خود مقصود بالذات ہے اور یہ وضو غسل جنابت کی سنت ہے، اس لیے ان کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ غسل کے وقت ان اعضاء وضو کو دوبارہ دھویا جائے اور اگر ایسا نہیں کیا گیا، تو پھر یہ غسل ناتمام رہے گا، کیونکہ جو وضوء ابتداء غسل میں کیا گیا ہے وہ سنت ہے اور غسل میں تمام اعضاء پر پانی بہانا فرض اور کوئی سنت فرض کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

لیکن امام بخاریؒ اس رائے سے متفق نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ غسل جنابت کی ابتداء میں جو وضو کیا جاتا ہے، وہ مستقل اور بالذات مطلوب نہیں ہے، بلکہ اعضاء وضو کی شرافت کے پیش نظر غسل جنابت کا آغاز ان اعضاء سے کیا جاتا ہے، اس لئے دوبارہ ان اعضاء پر پانی بہانا ضروری نہیں ہے۔

امام بخاری نے یہ بات دراصل اس طرح سمجھی ہے کہ اس میں پیروں کے دھونے کو مؤخر کیا گیا ہے، طریق استدلال یہ ہے کہ اگر وضوء مستقل طور پر غسل کی سنت ہوتا تو پیروں کا غسل بھی ساتھ ہی ساتھ کر لیا جاتا، زیادہ سے زیادہ اگر غسالہ کا پانی جمع رہنے کے باعث، پیروں کا دوبارہ پاک کرنا ضروری تھا، تو بعدِ غسل جگہ بدل کر ان کو دوبارہ دھویا جا سکتا تھا، اس طرح عمل کرنے سے ابتداء غسل میں وضوء کرنے کی سنت بھی ادا ہو جاتی اور پیر بھی گندگی سے بچ جاتے، لیکن ایسا نہیں کیا گیا، معلوم ہوا کہ وضوء مستقل طور پر مطلوب نہیں ہے۔

پھر حدیث میں پہلے تمام اعضاء کی تفصیل ہے اور پھر "ثم غسل جسده" کے الفاظ ہیں، گویا اعضاء وضو اور جسم کا تقابل کیا گیا ہے، اس تقابل سے صاف طریقہ پر معلوم ہوتا ہے کہ جسم کا اطلاق اعضاء وضوء کے ماسواء پر کیا گیا ہے، چنانچہ امام بخاری نے اسی رعایت سے ترجمہ میں "جسد" کے ساتھ "سائر" کا لفظ بڑھا دیا ہے، جس کے معنی باقی کے ہیں، اس طرح غسل کرنے میں ایک خاص بات یہ ہے کہ غسل کی ابتداء بھی اعضاء وضو سے ہوتی ہے، جس میں ان کی شرافت کی رعایت ہے اور اختتام بھی وضو کے ایک عضو یعنی پیروں پر ہوتا ہے۔

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے اسی باب کے تحت ارشاد فرمایا کہ اس باب میں امام بخاریؒ نے ایک لطیف اشارہ کیا ہے، اشارہ یہ ہے کہ "مس ذکر" ناقض وضوء نہیں ہے، بخاریؒ کی عادت ہے کہ وہ اپنے مختارات کی جانب جستہ جستہ اشارات کر دیتے ہیں، اشارہ اس طرح ہے کہ انسان جب بدن کو دھوتا ہے تو عادۃً ہاتھ کی گردش جسم کے ہر ہر حصہ پر ہوتی ہے، گویا عضو مخصوص سے ہاتھ کا مماس عین ممکن ہے، پھر اگر "مس ذکر" ناقض وضو ہوتا تو غسل کی ابتداء میں کیا گیا وضو بے کار رجاتا اور نماز کی اجازت اس وضو سے نہ دی جاتی، حالانکہ روایت سے ثابت ہے کہ وضوء صرف غسل کی ابتداء میں ہے، آخر میں نہیں، اس لطیف طریق سے معلوم ہوا کہ "مس ذکر" ناقض نہیں ہے، سابق میں "باب غسل المرأة اباها الدم عن وجهه" کے تحت "مس مرأة" کے

متعلق اشارہ گزر چکا ہے۔

[۱۷] بَابٌ اِذَا ذَكَرَ فِي الْمَسْجِدِ اَنَّهٗ جُنُبٌ خَرَجَ كَمَا هُوَ وَلَا يَتَيَمَّمُ

(۲۷۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ ثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عُمَرَ قَالَ اَنَا يُوْنُسُ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ اُقِيْمَتِ الصَّلٰوةُ وَعُدِّلَتِ الصُّفُوْفُ قِيَامًا فَخَرَجَ اِلَيْنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فَلَمَّا قَامَ فِيْ مُصَلَّاهُ ذَكَرَ اَنَّهٗ جُنُبٌ فَقَالَ لَنَا مَكَانَكُمْ ثُمَّ رَجَعَ فَاغْتَسَلَ ثُمَّ خَرَجَ اِلَيْنَا وَرَاْسُهٗ يَقْطُرُ فَكَبَّرَ فَصَلَّيْنَا مَعَهٗ تَابَعَهٗ عَبْدُ الْاَعْلٰى عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ وَرَوَاهُ الْاَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ. (آئندہ: ۶۳۹، ۶۴۰)

ترجمہ باب، جب مسجد میں یہ یاد آئے کہ میں جنبی ہوں، تو فوراً اسی حالت میں مسجد سے باہر نکل جائے۔ اور تیمم نہ کرے، حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز کے لیے اقامت کہہ دی گئی، کھڑے ہوکر صفیں سیدھی کرلی گئیں، تو رسول اکرم ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے، جب آپ اپنی نماز کی جگہ میں کھڑے ہوگئے تو یاد آیا کہ آپ جنبی ہیں، چنانچہ آپ نے ہم سے کہا کہ تم لوگ اپنی جگہ ٹھہرے رہو، پھر آپ باہر تشریف لے گئے، غسل فرمایا، پھر واپس تشریف لائے تو سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا، پھر آپ نے تکبیر تحریمہ فرمائی اور ہم نے آپ کے ساتھ نماز ادا کی، عبدالاعلی نے بواسطۂ معمر زہری سے عثمان بن عمر کی متابعت کی ہے اوزاعی نے بھی زہری سے اس کو روایت کیا ہے۔

مقصد ترجمہ جنبی مسجد میں آ گیا، اس کو خیال نہ تھا کہ مجھے نہانے کی ضرورت ہے، مسجد میں پہونچنے کے بعد یاد آتا ہے کہ مجھے نہانا تھا، اب نکلنے کی کیا صورت ہوگی، آیا پہلے تیمم کرے یا تیمم کرنے کی کوئی چیز موجود نہ ہو تو تیمم کے انتظار میں بیٹھا رہے، یا فوراً مسجد سے باہر نکل آئے؟ امام بخاریؒ نے ترجمہ میں اپنا مسلک واضح کردیا کہ تیمم وغیرہ کی اجازت نہیں، یاد آتے ہی فوراً مسجد سے باہر نکل آنا چاہئے، تیمم کے بقدر ٹھہرنا بھی درست نہیں۔

اختلاف مذاہب سفیان ثوریؒ اور امام اسحاقؒ کے نزدیک ایسی صورت میں مسجد سے نکلنے کے لیے تیمم ضروری ہے، امام احمدؒ کے نزدیک، ابن منذرؒ کی روایت کے مطابق جنبی کو وضو کرلینے کے بعد مسجد میں ٹھہرنے اور گزرنے دونوں کی اجازت ہے، امام شافعیؒ جنبی کو مسجد عبور کرنے کی اجازت دیتے ہیں، مگر بغیر وضو کے مسجد میں ٹھہرنا ان کے یہاں بھی ناجائز ہے، حسن ابن المسیب اور عمرو بن دینار سے بھی ایسا ہی منقول ہے، داؤد ظاہری اور مزنی نے بلا تیمم بھی مسجد میں ٹھہرنے کی اجازت دی ہے، امام اعظمؒ فرماتے ہیں کہ اگر تیمم کے قابل کوئی چیز ہو تو فوراً تیمم کرکے باہر نکل جائے اور اگر تیمم کے لیے کوئی چیز موجود نہیں ہے، تو بلا تیمم مسجد سے باہر نکل جائے، احتراماً مسجد کی دیوار سے تیمم کرنے کی اجازت بھی نہیں ہے۔

شامی میں ایک غیر مشہور روایت ہے کہ تیمّم کے بغیر ہی نکل جانا چاہیے، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہٗ کے نزدیک یہی مختار ہے، کیوں کہ اس روایت کو حدیث صحیح کی تائید حاصل ہے[1] لیکن عام مشائخ احناف کے نزدیک احناف کا مذہب مختار یہی ہے کہ تیمّم کے بغیر مجبوری کے درجہ میں نکل سکتا ہے، ورنہ تیمّم کرنا ہوگا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ احناف کے یہاں بغیر تیمّم کے مسجد کے اندر سے ہوکر گزرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لیے اگر تیمّم کرنے کے قابل کوئی چیز موجود ہے تو تیمّم کرلے اور فوراً مسجد سے باہر نکل جائے، احتیاط اسی میں ہے، البتہ جو احکام مجبوری کے ہیں وہ اس سے الگ رہیں گے، مثلاً یہ کہ کوئی مسجد میں سو رہا ہے اور وہیں احتلام ہوگیا، ادھر رات بالکل اندھیری ہے، باہر جا نہیں سکتا، یا مثلاً مسجد کے دروازہ پر کوئی درندہ کھڑا ہے، جس سے جان کا خطرہ ہے، یا بارش بہت سخت ہورہی ہے، یا اور کوئی مجبوری کی صورت ہے تو ان تمام صورتوں میں مسجد میں بیٹھا رہے اور اللہ تعالیٰ سے توبہ کرتا رہے۔

حدیث باب سے استدلال

حدیث باب میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ ایسی صورت ہوگئی کہ نبی اکرم ﷺ مسجد میں تشریف لائے، صفیں درست ہوگئیں، اقامت کہہ دی گئی، آپ حسب معمول مصلے پر تشریف لے گئے اور تکبیر کہنا چاہتے تھے کہ معاً خیال آیا کہ مجھے نہانے کی ضرورت ہے، فوراً مسجد سے باہر تشریف لے آئے اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کو باہر آنے سے روک دیا، یعنی میں ضرورتاً جا رہا ہوں، تمہیں خواہ مخواہ انتشار نہ ہونا چاہیے، میں ابھی آتا ہوں۔ اس روایت میں تیمّم کرنے نہ کرنے کا ذکر نہیں ہے، لیکن علامہ سندھیؒ نے ارشاد فرمایا کہ امام بخاریؒ کا استدلال اس طرح پر ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا مقصد حدیث کے بیان سے کوئی قصہ سرائی نہ ہوتا تھا، بلکہ وہ واقعات کو محض مسائل شرعیہ بیان کرنے کے لیے سنایا کرتے تھے، یہاں بھی اگر تیمّم کیا گیا ہوتا تو اس کا ضرور تذکرہ کیا جاتا، اس لیے یہ سکوت محل بیان کا سکوت ہے، جو بیان کا حکم رکھتا ہے؛ معلوم ہوا کہ اگر مسجد میں داخل ہونے کے بعد جنابت کا خیال آئے تو تیمّم کا انتظار کیے بغیر فوراً مسجد سے نکل جانا چاہیے، جیسا کہ شامی میں حنفیہ کا ایک غیر مشہور مسلک ہے، جو حضرت علامہ کشمیریؒ کے نزدیک مختار ہے۔

[1] حضرت علامہ کشمیریؒ قدس سرہٗ نے اس غیر مشہور روایت کو مختار قرار دینے کی وجہ بیان فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ جب امام اعظم علیہ الرحمہ سے ایک مسئلہ میں چند روایات منقول ہوں تو عام طور پر مشائخ کرام اس میں ترجیح کا طریقہ اختیار فرماتے ہیں اور ظاہر روایت کو لے لیتے ہیں، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ میری رائے میں یہ طریقہ اختیار کرنا مناسب نہیں کیوں کہ ترجیح کا طریق کار وہاں مناسب ہے جہاں چند علماء کرام کے اقوال باہم مختلف ہوں، لیکن اگر ایک ہی امام کے اقوال میں اختلاف ہو تو وہاں ترجیح کے بجائے جمع بین الاقوال کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے، جیسا کہ احادیث میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو وہاں پہلی کوشش جمع بین الاحادیث کی ہوتی ہے، علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ اگر امام اعظم سے چند روایات ایک مسئلہ میں منقول ہوں، تو ترجیح کے طریق کو کام میں لاکر فوراً ظاہر روایت کو لے لینا درست نہیں، خصوصاً اس صورت میں جب کہ امام صاحب کی کوئی غیر مشہور روایت حدیث صحیح سے مؤید ہو، ایسی صورت میں تو غیر مشہور روایت ہی کو مختار قرار دینا چاہیے، چنانچہ اس مسئلہ میں علامہ کشمیریؒ کے نزدیک شامی کی غیر مشہور روایت مختار ہے، کیوں کہ اس کو حدیث صحیح کی تائید حاصل ہے۔ واللہ اعلم

حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد عام مشائخ احناف نے حضرت امام اعظم رضی اللہ عنہ کی جس روایت کو مذہب مختار قرار دیا ہے، وہ یہ ہے کہ تیمم کر کے مسجد سے باہر نکلنا چاہئے، کیوں کہ ان کے یہاں طہارت کے بغیر مرور، کی بھی اجازت نہیں ہے۔

حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ امام بخاری نے حدیث باب سے تیمم نہ کرنے پر جو استدلال کیا ہے، وہ چند وجوہ سے محل نظر ہے، پہلی بات تو یہ کہ حدیث میں تیمم کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے کہ آپ نے باہر نکلنے کے لیے تیمم فرمایا یا نہیں؟ اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ آپ تیمم کے بغیر ہی مسجد سے نکل آئے تھے تو یہ سرکار رسالت مآب ﷺ کی خصوصیت بھی ہوسکتی ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب میں ترمذی شریف میں موجود ہے کہ میرے اور علی کے علاوہ کسی اور شخص کو اس مسجد نبوی سے حالت جنابت میں گزرنے کی اجازت نہیں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ اور حضرت علی کا دروازہ مسجد کی جانب تھا، تیسری بات یہ ہے کہ یہ حدیث نہی کے معارض ہے اور جب محرم اور مبیح میں تعارض ہوتا ہے تو عبادات کے سلسلے میں محرم کو مبیح پر ترجیح دی جاتی ہے۔

مقتدی کا تحریمہ امام کے تحریمہ کے بعد ہے ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ اس روایت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے مسلک کی تائید موجود ہے کہ مقتدی کا تحریمہ امام کے تحریمہ کے بعد ہونا چاہئے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث باب میں صرف اتنی بات ہے کہ آپ مصلی پر تشریف لے گئے اور فوراً دھیان ہوا کہ میں جنبی ہوں، اس میں تکبیر تحریمہ کا تذکرہ نہیں ہے، جس کا ظاہر بھی یہی ہے کہ تحریمہ نہیں ہوا، آپ یاد آتے ہی مسجد سے نکل گئے اور مقتدیوں سے فرمایا "مَکَانَکُمْ" یعنی اپنی اپنی جگہ ٹھہرو، یا مسجد سے باہر نہ جانا، اسی بنا پر کچھ صحابۂ کرام نے کھڑے ہو کر انتظار کیا اور کچھ بیٹھ گئے، یہاں "قَالَ لَنَا" آیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ زبان مبارک سے فرمایا۔ ابوداؤد میں "اومأ" ہے، یعنی اشارہ سے منع فرمایا، دونوں کو اس طرح جمع کیا جاسکتا ہے کہ زبان اور ہاتھ دونوں سے اپنی اپنی جگہ ٹھہرنے کی ہدایت کی ہو، غسل کے بعد تشریف لائے تو آپ کے جسم سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے، اس کے بعد آپ نے تکبیر کہی، پہلے حضرت بلالؓ نے صرف اقامت کہی تھی، لیکن حضرت بلال کی اقامت سے کیا ہوسکتا ہے سوال یہ ہے کہ آپ نے بھی تکبیر تحریمہ کہی تھی یا نہیں؟ ابوداؤد میں "کبر" بھی آیا ہے، آپ نے تکبیر کہی تھی، اس کے بعد خیال آیا، لیکن اس روایت میں صرف "قام فی مصلاہ" یعنی صرف نماز کی ہیئت پیدا ہوگئی تھی، تکبیر کے بارے میں "کتاب الاذان" میں "باب هل يخرج من المسجد لعلة" کے تحت حضرت ابوہریرہؓ سے یہ روایت اس طرح منقول ہے "حتى اذا قام في مصلاه انتظر نا ان يكبر، انصرف قَالَ مَكَانَكُمْ فمكثنا على هيئتنا" آپ مصلے پر تشریف لے گئے، ہمیں انتظار تھا کہ آپ تکبیر کہیں کہ آپ فوراً واپس آئے اور فرمایا "مکانکم" چنانچہ ہم اپنی ہیئت پر قائم رہے، اس لیے شوافع یا امام بخاریؒ کا اس روایت سے یہ استدلال کہ مقتدی کا تحریمہ امام کے تحریمہ سے قبل ہوسکتا ہے، درست نہیں

ہوسکتا، اس تصریح کے مطابق ابوداؤد میں ذکر کیے گئے، لفظ "کبرّ" کے معنی ہوں گے "بلغ موضع التکبیر" یعنی آپ تکبیر کی جگہ پر پہنچ گئے تھے کہ معاً جنابت کا خیال آ گیا، گویا ابتدائی مراحل سب طے ہو گئے تھے اور صرف تکبیر باقی رہ گئی تھی۔

حضرت شیخ الہندؒ قدس سرہ نے "کبّر" اور "انتظرنا التکبیر" کی روایت کے درمیان تطبیق اور جمع کی ایک صورت یہ بیان فرمائی تھی کہ آپ مصلی پر تکبیر اور امامت کی نیت سے پہونچے، اس وقت جنابت کی حالت کا دھیان نہ تھا، اس لیے تحریمہ کی نیت سے ہاتھ اٹھا کر ابھی اللہ کہا تھا کہ جنابت کا خیال آ گیا، یعنی ابھی "اللہ اکبر" پورا نہیں ہو پایا تھا، کسی نے اس لفظ اللہ کو سن کر تکبیر کی روایت کردی اور کسی نے کہا کہ ہم انتظار میں تھے کہ آپ "اللہ اکبر" کہیں، اس لیے اس روایت سے یہ استدلال کرنا کہ مقتدی کا تحریمہ امام کے تحریمہ سے قبل ہوسکتا ہے، نادرست ہے؛ کیوں کہ اس استدلال کا انحصار دو باتوں پر ہے، ایک تو یہ کہ آپ تحریمہ باندھ کر نماز میں داخل ہو گئے ہوں، پہلی ہی بار میں تحریمہ سے فراغت کے بعد آپ کا نماز میں داخل ہونا ثابت ہو جائے اور دوسرے یہ ثابت ہو کہ آپ جب غسل جنابت کے بعد دوبارہ تشریف لائے ہوں، تو مقتدیوں نے دوبارہ آپ کے ساتھ تحریمہ نہیں باندھا اور یہ دونوں باتیں ہرگز ثابت نہیں ہوسکتیں، کیونکہ تحریمہ سے آپ کا فارغ نہ ہونا بخاری کی روایت ہی سے معلوم ہو چکا ہے کہ "انتظرنا التکبیر" کی روایت موجود ہے، رہا مقتدیوں کا معاملہ تو دارقطنی میں موجود ہے کہ "کبّر وابعد انصرافہ" آپ کے واپس آنے کے بعد ان لوگوں نے تحریمہ منعقد کیا، پہلے آپ "مکانکم" ارشاد فرما کر تشریف لے گئے تھے اس وقت بھی یہ سب لوگ اپنی نماز کی ہیئت پر قائم نہ رہے تھے، بلکہ روایت موجود ہے کہ کچھ کھڑے رہے اور کچھ بیٹھ گئے اور اگر تحریمہ بندھ گیا ہوتا تو مقتدیوں کا قعود ناجائز ہوتا، معلوم ہوا کہ نہ آپ نے تحریمہ باندھا اور نہ مقتدیوں نے۔

[۱۸] بَابُ نَفْضِ الْيَدَيْنِ مِنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ

(۲۷۶) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَنَا اَبُوحَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ الْاَعْمَشَ عَنْ سَالِمِ ابْنِ الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَتْ مَيْمُونَةُ وَضَعْتُ لِلنَّبِيِّ ﷺ غُسْلاً فَسَتَرْتُهُ بِثَوْبٍ وَصَبَّ عَلٰى يَدَيْهِ فَغَسَلَهَا ثُمَّ صَبَّ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فَغَسَلَ فَرْجَهُ فَضَرَبَ بِيَدِهِ الْاَرْضَ فَمَسَحَهَا ثُمَّ غَسَلَهَا فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَغَسَلَ وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ ثُمَّ صَبَّ عَلٰى رَاسِهٖ وَاَفَاضَ عَلٰى جَسَدِهٖ ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ فَنَاوَلْتُهُ ثَوْبًا فَلَمْ يَاخُذْهُ فَانْطَلَقَ وَهُوَ يَنْفُضُ يَدَيْهِ. (گذشتہ: ۲۴۹)

ترجمہ | باب، غسل جنابت کے بعد دونوں ہاتھوں سے پانی جھٹکنے کا بیان۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، کہ حضرت میمونہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے غسل کے لیے پانی رکھا، پھر میں نے ایک کپڑے

سے پردہ کیا، آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈالا اور ان کو دھویا، پھر آپ نے اپنے ہاتھ کو زمین پر مارا اور اس کو رگڑا پھر اس کو دھویا، کلی کی اور ناک میں پانی چڑھایا اور آپ نے اپنا چہرۂ مبارک اور دونوں باہوں کو دھویا، پھر آپ نے اپنے سر مبارک پر پانی بہایا اور پھر پورے جسم مبارک پر پانی بہایا، پھر آپ اپنی غسل کی جگہ سے ہٹ گئے اور اپنے دونوں پیروں کو دھویا، میں نے آپ کو کپڑا دیا، مگر آپ نے کپڑا نہیں لیا اور آپ اپنے دونوں ہاتھوں سے پانی جھٹکتے ہوئے چلے گئے۔

مقصد ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ نے ارشاد فرمایا کہ اس باب کے انعقاد سے بخاریؒ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جنبی کا غسالہ طاہر ہے، یا یوں کہئے کہ غسل کرنے کے بعد جو پانی بدن پر رہ گیا ہے وہ پاک ہے ناپاک نہیں، اگر چہ اسی پانی کا بقیہ ہے جس سے نجاست کو دور کیا تھا، لیکن اس پانی میں کوئی نقصان نہیں ہے، اگر اس میں کوئی مضائقہ ہوتا تو پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام اپنے ہاتھوں سے پانی نہ جھٹکتے، کیوں کہ اسطرح چھینٹیں اڑتی ہیں اور قوی احتمال ہے کہ وہ چھینٹیں کپڑوں اور بدن پر پڑیں، اس لئے مناسب یہ تھا کہ احتیاط کے ساتھ رومال یا تولیہ سے پانی کو خشک کر لیا جاتا، لیکن آپ نے ایسا نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ یہ پانی پاک ہے اور اس کے کپڑوں پر لگ جانے سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔

دوسری بات علامہ بدرالدین عینیؒ نے ارشاد فرمائی ہے، پہلے تو انھوں نے سوال قائم فرمایا ہے کہ از روئے فقہ اس ترجمہ کا مفاد کیا ہوسکتا ہے؟ اس کے بعد خود ہی جواب دیا کہ امام بخاری اس ترجمہ میں یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ ہاتھوں سے پانی کا جھٹکنا عبادت کے اثر کو زائل کرنا نہیں ہے، اس کے بعد جواز میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا، اس ترجمہ سے بخاریؒ نے ان حضرات کے قول کی تردید کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے غسل کے بعد کپڑا اس لیے استعمال نہیں کیا تھا کہ کپڑے کے استعمال سے عبادت کا اثر زائل ہوتا ہے، حالانکہ آپ کا یہ مقصد نہیں ہے، اگر غسل کے اثر کو باقی رکھنا ہی مقصود ہوتا، تو ہاتھوں سے پانی کا جھٹکنا بھی درست نہ ہوتا، بلکہ آپ نے کپڑا اس لیے استعمال نہیں کیا تھا کہ یہ عیش پرست اور اسراف کے خوگر لوگوں کا عمل ہے، جو تکبر کی علامت اور نشانی ہے۔

[۱۹] بَابُ مَنْ بَدَءَ بِشِقِّ رَاسِهِ الْاَيْمَنِ فِي الْغُسْلِ

(۲۷۷) حَدَّثَنَا خَلَّادُ بْنُ يَحْيٰى قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ صَفِيَّةَ بِنْتِ شَيْبَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنَّا اِذَا اَصَابَ اِحْدَانَا جَنَابَةٌ اَخَذَتْ بِيَدَيْهَا ثَلٰثًا فَوْقَ رَاسِهَا ثُمَّ تَاخُذُ بِيَدِهَا عَلٰى شِقِّهَا الْاَيْمَنِ وَبِيَدِهَا الْاُخْرٰى عَلٰى شِقِّهَا الْاَيْسَرِ.

ترجمہ باب، جس شخص نے غسل میں سر کے داہنی جانب سے ابتداء کی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، انھوں نے فرمایا کہ جب ہم عورتوں میں سے کسی کو جنابت لاحق ہوتی تو وہ تین بار اپنے دونوں ہاتھوں

سے سر پر پانی ڈالتی، پھر ایک ہاتھ سے سر کے داہنے حصے پر اور دوسرے ہاتھ سے سر کے بائیں حصہ پر پانی ڈالتی۔

مقصد ترجمہ مطلب یہ ہے کہ جب سر کو دھویا جائے اور اس طرح دھویا جائے کہ داہنے حصہ پر الگ پانی پڑے اور بائیں پر الگ تو بہتر یہ ہے کہ داہنی جانب سے ابتداء کی جائے، البتہ اگر پانی سر پر بہانے کی صورت ہو تو داہنے بائیں کی تقسیم نہیں ہے۔

حدیث باب میں "شقها الایمن اور شقها الایسر" مطلق ہے، اس میں سر کی قید نہیں ہے، بخاری نے ترجمہ میں سر کی قید لگا کر بتلا دیا کہ حدیث میں شق ایمن اور شق ایسر سے سر کی جانبین مراد ہیں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ سر کے دھونے کا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چلو میں پانی لیں اور داہنی جانب پانی ڈالیں اور دوسرے چلو میں پانی لیں اور بائیں طرف ڈالیں، ورنہ اگر پورے جسم کا داہنا اور بائیں حصہ مراد لیں تو پھر ایک ایک چلو پانی سے کیسے کام چل سکتا ہے، معلوم ہوا کہ داہنے اور بائیں سے مراد سر کا داہنا اور بایاں حصہ ہے، پورا بدن نہیں، کیوں کہ پورے بدن پر پانی ڈالنے کے لیے یا تو پانی کو بہانا پڑتا ہے اور یا دونوں ہاتھوں کو بیک وقت استعمال کرنا پڑتا ہے، ایک ایک ہاتھ میں ایک ایک چلو پانی لے کر پورے جسم پر اس طرح چھڑ کنا غسل کرنے والوں کی عادت کے خلاف ہے۔

[۲۰] بَابُ مَنِ اغْتَسَلَ عُرْيَاناً وَحْدَهُ فِي الْخَلْوَةِ

وَمَنْ تَسَتَّرَ وَالتَّسَتُّرُ أَفْضَلُ. وَقَالَ بَهْزٌ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ اللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ يُسْتَحْيَى مِنْهُ مِنَ النَّاسِ.

(۲۷۸) حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ عَنْ مَعْمَرٍ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ يَغْتَسِلُونَ عُرَاةً يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ وَكَانَ مُوسَى ﷺ يَغْتَسِلُ وَحْدَهُ فَقَالُوا وَاللّٰهِ مَا يَمْنَعُ مُوسَى أَنْ يَغْتَسِلَ مَعَنَا إِلَّا أَنَّهُ آدَرُ فَذَهَبَ مَرَّةً يَغْتَسِلُ فَوَضَعَ ثَوْبَهُ عَلَى حَجَرٍ فَفَرَّ الْحَجَرُ بِثَوْبِهِ فَجَمَحَ مُوسَى فِي أَثَرِهِ يَقُولُ ثَوْبِي يَا حَجَرُ ثَوْبِي يَا حَجَرُ حَتَّى نَظَرَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِلَى مُوسَى وَقَالُوا وَاللّٰهِ مَا بِمُوسَى مِنْ بَأْسٍ وَأَخَذَ ثَوْبَهُ وَطَفِقَ بِالْحَجَرِ ضَرْباً قَالَ أَبُوهُرَيْرَةَ وَاللّٰهِ إِنَّهُ لَنَدَبٌ بِالْحَجَرِ سِتَّةٌ أَوْ سَبْعَةٌ ضَرْباً بِالْحَجَرِ.

(آئندہ: ۳۴۰۴، ۴۷۹۹)

(۲۷۹) وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ عُرْيَاناً فَخَرَّ عَلَيْهِ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ فَجَعَلَ أَيُّوبُ يَحْتَثِي فِي ثَوْبِهِ فَنَادَاهُ رَبُّهُ يَا أَيُّوبُ أَلَمْ أَكُنْ أَغْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى قَالَ بَلَى وَعِزَّتِكَ وَلٰكِنْ لَا غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ وَرَوَاهُ إِبْرَاهِيمُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ

صَفْوَانَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ بَيْنَا اَيُّوْبُ يَغْتَسِلُ عُرْيَاناً
(آئندہ: ۳۳۹۱، ۷۴۹۳)

ترجمہ باب، جس شخص نے تنہائی میں ننگے ہوکر غسل کیا اور جس شخص نے ستر چھپا کر غسل کیا، تو ستر چھپانا افضل ہے۔ بہز نے اپنے والد (حکیم سے) اور انھوں نے بہز کے دادا (معاویہ) سے انھوں نے سرکار رسالت مآب ﷺ سے روایت کی کہ اللہ تعالیٰ بہ نسبت لوگوں کے اس بات کے زیادہ لائق ہے کہ اس سے حیا کی جائے۔ حضرت ابوہریرہؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ بنو اسرائیل ننگے ہوکر نہایا کرتے تھے، ایک دوسرے کو دیکھتے تھے اور حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام تنہا غسل فرماتے تھے، چنانچہ بنی اسرائیل نے کہا کہ موسیٰ علیہ السلام کو ہمارے ساتھ غسل کرنے سے صرف یہ چیز مانع ہے کہ ان کے خصیتین بڑے ہیں، چنانچہ ایک بار حضرت موسیٰ علیہ السلام غسل کرنے کے لیے تشریف لے گئے اور انھوں نے اپنے کپڑے ایک پتھر پر رکھ دیئے، پتھر ان کے کپڑے لے کر دوڑ پڑا، حضرت موسیٰ علیہ السلام پتھر کے پیچھے دوڑے اور فرماتے تھے اے پتھر میرے کپڑے ہیں، اے پتھر میرے کپڑے ہیں، یہاں تک کہ بنو اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیکھ لیا اور کہا کہ قسم خدا کی موسیٰ علیہ السلام کو کوئی عارضہ نہیں ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے کپڑے لیے اور پتھر کو مارنا شروع کیا، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا کہ قسم خدا کی موسیٰ علیہ السلام کی ضرب سے پتھر میں چھ یا سات نشان پڑ گئے۔ حضرت ابوہریرہؓ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ اس اثناء میں کہ حضرت ایوب علیہ السلام ننگے بدن غسل فرما رہے تھے کہ اچانک سونے کی ٹڈیاں گرنی شروع ہوئیں، حضرت ایوب علیہ السلام نے ان کو اپنے کپڑے میں ہاتھ سے اٹھا اٹھا کر ڈالنا شروع کیا، پھر ان کے رب نے ان کو پکارا کہ اے ایوب! کیا میں نے تجھ کو اس چیز سے بے نیاز نہیں کر دیا ہے، جس کو تو دیکھتا ہے، حضرت ایوب نے عرض کیا، معبود! تیری عزت کی قسم، تو نے بے شک بے نیاز فرما دیا ہے، لیکن میں تیری برکت سے بے نیاز نہیں ہوں۔ اس روایت کو ابراہیم نے بسند "**موسیٰ بن عقبہ عن صفوان عن عطاء بن یسار**" حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ اس اثناء میں کہ حضرت ایوب علیہ السلام ننگے بدن غسل فرما رہے تھے۔ (الحدیث)

مقصد ترجمہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ اگر خلوت میں برہنہ ہوکر غسل کیا جائے تو یہ جائز ہے، البتہ ستر چھپا کر غسل کرنا بہتر ہے، کیوں کہ اگرچہ خلوت میں کسی انسان کی موجودگی نہیں ہے جس سے شرم آئے مگر خداوند کریم سے تو بہر صورت شرم ہونی چاہئے کہ خداوند قدوس کے سامنے برہنہ غسل کر رہے ہیں، جب انسانوں سے شرم کرتے ہو تو خداوند قدوس سے تو بدرجہ اولیٰ شرمانا چاہئے، اس کا معاملہ تو بہت آگے ہے" **واللہ احق ان یستحیی منہ من الناس**" انسانوں کے مقابلہ پر باری تعالیٰ سے زیادہ حیا ہونی چاہئے، حکم یہی ہے کہ اگر مکان وسیع میں غسل کا عمل ہو، تو خلوت کے باوجود ستر چھپانا بہتر ہے اور اگر خلوت غسل خانے میں ہو تو وہاں ستر چھپانے نہ چھپانے میں

کوئی مضائقہ نہیں۔

حدیث باب سے استدلال پہلی حدیث میں حضرت موسیٰ علیہ السلام اور دوسری روایت میں حضرت ایوب علیہ السلام کا واقعہ پیش کیا گیا ہے، بنواسرائیل مجمع میں بھی برہنہ غسل کرتے تھے، اب خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، یا چونکہ ان کی افتادِ طبع سرکشی رہی ہے، اس لیے وہ جلوت میں ستر چھپانے کا اہتمام نہ کرتے ہوں، لیکن حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام پر چونکہ پیغمبرانہ حیا غالب تھی، اس لیے آپ مجمع میں غسل نہ فرماتے تھے بلکہ دور نکل جاتے تھے، جہاں پر آمد ورفت نہ ہو، بنی اسرائیل نے حضرت موسی علیہ السلام کے اس طرز عمل پر طرح طرح کے شبہات کا اظہار کیا کہ یہ موسی علیہ الصلوۃ والسلام ہماری طرح مجمع میں غسل کیوں نہیں کرتے؟ ہو نہ ہو کوئی بات ضرور ہے اور واقعۃً بات تھی کہ ان میں حیاء[1] تھی مگر یہ تو ان حضرات کے حاشیۂ خیال میں نہ آیا، البتہ یہ اظہار خیال کیا گیا کہ ان کے جسم میں کوئی نقصان ہے، کسی نے کہا کہ ان کو برص کی بیماری ہے، ان کے جسم پر سفید داغ ہیں، کسی نے کہا کہ خصیتین بڑھ گئے ہیں، لوگوں کی یہ چہ میگوئیاں حضرت موسی علیہ السلام تک بھی پہونچیں، مگر اس کی صفائی نہ خود حضرت موسی علیہ السلام کر سکتے تھے، نہ باری تعالی بزبان موسی اس سے براءۃ کا اعلان کرا سکتے تھے، کیوں کہ جو لوگ سمجھ دار ہیں وہ تو ہر حال میں صورت حال سے واقف ہیں، لیکن چھیڑ چھاڑ کرنے والوں کی زبان اس صورت سے بند نہیں ہو سکتی باری تعالیٰ کو براءت کا اظہار منظور تھا، کیونکہ موسی علیہ الصلوۃ والسلام اللہ تعالی کے نزدیک ذی وجاہت تھے "وَكَانَ عِندَ اللّٰهِ وَجِيهاً" ان کی نسبت اس قسم کی غلط باتیں نا قابل برداشت تھیں، ادھر امت کو سنبھالنے کے لیے بھی ضروری تھا کہ اس قسم کی غلط باتوں سے براءت کا اظہار کیا جائے، اس لیے ایک اچھی صورت یہ اختیار کی گئی کہ جب حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کسی نہر یا تالاب پر نہانے کے لیے گئے تو انھوں نے ایک پتھر پر اپنے کپڑے اتار کر رکھ دیئے اور پانی میں اتر گئے، اب جو نظر اٹھائی تو دیکھا کہ پتھر کپڑے لئے بھاگ رہا ہے، موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا "ثَوْبِي يَا حَجَر" ارے میرے کپڑے تو دیتا جا، یعنی تو کیا سمجھ رہا ہے کہ یہ کس کے کپڑے ہیں، یہ تو میرے کپڑے یعنی پیغمبر کے کپڑے ہیں مگر پتھر کیسے سنتا وہ تو حکم خداوندی کے ماتحت کپڑے لے کر چلا ہے، جب موسیٰ علیہ السلام نے دیکھا کہ کپڑے تو لیے جا رہا ہے اور میرے پاس دوسرے کپڑے نہیں، میں غسل سے فراغت کے بعد کس طرح واپس ہو سکوں گا، اس خیال کے آتے ہی موسی علیہ السلام نے کپڑے حاصل کرنے کے لیے پتھر کے پیچھے دوڑنا شروع کر دیا، اب انھیں یہ ہوش نہیں تھا

---

[1] حضرت شیخ الہند قدس سرہ جب حج کے لیے تشریف لے گئے تو جدہ کی مسجد میں کچھ اس طرح انتظام تھا کہ وضو اور غسل کے لیے پائپ قریب قریب لگے ہوئے تھے، حضرت رحمۃ اللہ علیہ کو استنجاء کی ضرورت ہوئی جدھر جاتے یہی صورت پاتے کہ وضو اور استنجے کے لیے قریب قریب انتظام ہے، وضو بھی اور استنجاء بھی، چنانچہ حضرت وہاں سے ہٹ گئے، ایک عرب نے طنز کیا کہ آپ جو اس قدر پریشان ہیں، کیا آپ کے پاس کوئی چیز ہم لوگوں سے زائد ہے، حضرت نے برجستہ فرمایا، ہاں حیاء زائد ہے، عرب اس جواب کو سن کر بالکل خاموش ہو گئے۔ ۱۲

کہ پتھر کدھر جارہا ہے، بلکہ وہ بلا تامل پتھر کے پیچھے بھاگ رہے تھے، پتھر جا کر رکا بنی اسرائیل کے اجتماع کی جگہ، موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام نے دیکھا بھی نہیں کہ میں کہاں ہوں، فوراً اپنے کپڑے پہنے اور پتھر کو مارنا شروع کر دیا، ادھر بنی اسرائیل کو حضرت موسیٰ علیہ الصلوۃ والسلام کے بارے میں جو کچھ شبہات تھے وہ سب ختم ہو گئے، کیوں کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے وہ سب دیکھ لیا جس کی طرف سے انھیں تردد تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نہ برص کی بیماری ہے اور نہ ان کو خصیتین بڑھ جانے کا عارضہ ہے، بنی اسرائیل اس صورت کے علاوہ اور کسی صورت سے مان بھی نہ سکتے تھے، کیوں کہ یہ ایک اعجازی صورت تھی، معجزہ کے لیے ہاتھ سے صادر ہونا ضروری نہیں جیسا کہ بعض علماء کرام کی تحقیق ہے، بنی اسرائیل چونکہ ایک بدگمانی میں ڈوب رہے تھے اور خداوند قدوس کو سنبھالنا منظور تھا، اس لیے اس اعجازی صورت کو ظاہر کیا گیا۔

اس واقعہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دو معجزے تھے، ایک تو موسیٰ علیہ السلام کی عزت کے پیش نظر بنی اسرائیل کے شبہات کو زائل کرنے کے لیے ایک پتھر کو کپڑے لے کر دوڑنے کا حکم دیا گیا اور دوسرا معجزہ یہ ظاہر کیا گیا کہ جو پتھر کسی چیز کے اثر کو قبول نہ کرتا تھا، موسیٰ علیہ السلام کی ضرب کا اس پر یہ اثر ہوا کہ ہر ضرب کے ساتھ اس پر ایک ایک اثر قائم ہو گیا، حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ خدا کی قسم پتھر پر چھ یا سات نشان حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ضرب کے قائم ہو گئے۔

اس واقعہ سے کہ حضرت موسیٰ علیہ والصلوۃ والسلام میں برہنہ غسل فرما رہے تھے، ثابت ہو گیا کہ خلوت میں برہنہ غسل کرنا جائز ہے ورنہ حضرت موسیٰ علیہ السلام خلوت یہ عمل نہ فرماتے، رہا یہ سوال کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عمل سے یہ کیسے ثابت ہوا کہ یہ عمل ہماری شریعت میں بھی جائز ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اس عمل کو نقل فرمایا اور اس پر انکار نہیں کیا، اگر ہماری شریعت میں حکم مختلف ہوتا تو اس پر تنبیہ فرما دیتے، اس لیے یہ سکوت محل بیان کا سکوت ہے جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ برہنہ غسل میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

دوسری روایت حضرت ایوب علیہ السلام سے متعلق ہے کہ وہ میدان میں برہنہ غسل فرما رہے تھے "یغتسل عریاناً" کے الفاظ ہیں، جس کا ترجمہ برہنہ ہو کر غسل کرنا ہے، ایسا نہیں ہے کہ ستر چھپا کر غسل فرما رہے ہوں، اوپر سے سونے کی ٹڈیاں برسنی شروع ہوئیں، حضرت ایوب علیہ السلام ٹڈیوں کو سمیٹنے لگے تو ندا آئی کہ اے ایوب! کیا ہم نے تمہیں ان سے بے نیاز نہیں کر دیا؟ ٹڈیوں کو جمع کرنے میں مشغول ہو، حضرت ایوب علیہ السلام نے پیغمبرانہ شان کا جواب دیا کہ بے شک تو نے مجھے سب کچھ دیا ہے، لیکن یہ اس عالم کی چیز نہیں ہے دوسرے عالم کی چیز ہے، جو اپنے ساتھ برکت لاتی ہے میں برکت جمع کر رہا ہوں اور برکت سے کسی کو کسی حال میں بے نیازی نہیں ہے، یعنی مال کی طمع نہیں، البتہ آپ کی برکات سے کسی وقت بھی کسی کو استغناء نہیں ہے۔

اس روایت سے بھی استدلال اس طرح ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کا برہنہ ہو کر غسل کرنا ثابت ہو رہا ہے اور پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے کوئی انکار نہیں فرمایا، معلوم ہوا کہ شریعت محمدی میں بھی یہ حکم اسی طرح باقی ہے، یا یوں سمجھ

لیجئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے "اُوْلٰئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ" کہ ان لوگوں کو باری تعالیٰ نے ہدایت یاب بنایا ہے، آپ ان کی اقتداء کیجئے اور یہ دونوں پیغمبروں کا عمل ہے، اس لیے قابل اقتداء اور جائز ہے، بہر حال مقصد ترجمہ دونوں روایات سے ثابت ہو رہا ہے۔

[۲۱] بَابُ التَّسَتُّرِ فِي الْغُسْلِ عِنْدَ النَّاسِ

(۲۸۰) حَدَّثَنَا عَبْدُاللّٰهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ اَبِي النَّضْرِ مَوْلٰى عُمَرَ بْنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ اَنَّ اَبَا مُرَّةَ مَوْلٰى اُمِّ هَانِئٍ بِنْتِ اَبِيْ طَالِبٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ اُمَّ هَانِئٍ بِنْتَ اَبِيْ طَالِبٍ تَقُوْلُ ذَهَبْتُ اِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ عَامَ الْفَتْحِ فَوَجَدْتُهٗ يَغْتَسِلُ وَفَاطِمَةُ تَسْتُرُهٗ فَقَالَ مَنْ هٰذِهٖ فَقُلْتُ اَنَا اُمُّ هَانِئٍ. (آئندہ: ۳۵۷، ۳۱۷۱، ۶۱۵۸)

(۲۸۱) حَدَّثَنَا عَبْدَانُ قَالَ اَخْبَرَنَا عَبْدُ اللّٰهِ قَالَ اَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنِ الْاَعْمَشِ عَنْ سَالِمِ بْنِ اَبِي الْجَعْدِ عَنْ كُرَيْبٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُوْنَةَ قَالَتْ سَتَرْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ يَغْتَسِلُ مِنَ الْجَنَابَةِ فَغَسَلَ يَدَيْهِ ثُمَّ صَبَّ بِيَمِيْنِهٖ عَلٰى شِمَالِهٖ فَغَسَلَ فَرْجَهٗ وَمَا اَصَابَهٗ ثُمَّ مَسَحَ بِيَدِهٖ عَلَى الْحَائِطِ اَوِ الْاَرْضِ ثُمَّ تَوَضَّاَ وُضُوْءَهٗ لِلصَّلٰوةِ غَيْرَ رِجْلَيْهِ ثُمَّ اَفَاضَ عَلٰى جَسَدِهِ الْمَآءَ ثُمَّ تَنَحّٰى فَغَسَلَ قَدَمَيْهِ تَابَعَهٗ اَبُوْعَوَانَةَ وَابْنُ فُضَيْلٍ فِي السَّتْرِ.

(گذشتہ: ۲۴۹)

ترجمہ باب، لوگوں کے سامنے غسل کرنے کی صورت میں پردہ کرنا۔ حضرت ام ہانیؓ فرماتی ہیں کہ میں رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں فتح مکہ والے سال حاضر ہوئی تو میں نے آپ کو غسل فرماتے دیکھا اور حضرت فاطمہؓ آپ کا پردہ کئے ہوئے تھیں، آپ نے پوچھا یہ کون ہے؟ میں نے عرض کیا، میں ام ہانی ہوں۔ حضرت میمونہؓ سے روایت ہے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کا پردہ کیا، آپ غسل جنابت فرمارہے تھے، چنانچہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھ دھوئے، پھر اپنے داہنے ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، پھر آپ نے اپنی شرمگاہ اور جو چیز وہاں لگ گئی تھی اس کو دھویا، پھر آپ نے اپنا ہاتھ دیوار یا زمین پر رگڑا، پھر آپ نے جسم پر پانی بہایا، پھر آپ الگ ہو گئے اور آپ نے اپنے پیروں کو دھویا، ستر کے بیان میں ابوعوانہ اور ابن فضیل نے اس کی متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ اگر کسی کو نہانے کی ضرورت ہو اور مجمع کے باعث تنہائی کا موقعہ نہ ہو تو ضرور ہی پردہ کے ساتھ غسل کرنا واجب ہوگا، اگر پردہ کا بھی موقعہ نہ ہو کہ کپڑا پاس نہیں اور لوگ ہٹنے کے لیے تیار نہیں تو شریعت کا حکم یہ ہے کہ لوگوں سے منھ پھیرنے کو کہہ دیا جائے، جب وہ منھ پھیر لیں تو غسل کرلیا جائے اور اگر وہ منھ نہ پھیریں تو بدرجۂ مجبوری بیٹھ کر غسل کرلیا جائے ایسی صورت میں دیکھنے والے ہی گنہگار ہوں گے، یہاں [illegible]

ضرورت دوسروں کے سامنے ستر کھولنا حرام ہے، اسی طرح بے ضرورت دوسروں کی ستر کی طرف نگاہ ڈالنا بھی حرام ہے، بہر کیف مقصد صرف یہ ہے کہ اگر مجمع میں غسل کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو پردہ کر لینا ضروری ہے، باوجود قدرت کے برہنہ غسل کرنا قطعاً حرام ہوگا کہ نہ خدا سے حیا ہے اور نہ انسان سے شرم۔ بخاری نے اس مقصد کے ثبوت میں دو روایتیں پیش کی ہیں۔

دوسری روایت تو بار بار گزر چکی، پہلی روایت میں یہ آیا کہ رسول اکرم ﷺ فتح مکہ کے دن فتح سے فراغت کے بعد ام ہانیؓ کے مکان میں تشریف لے گئے اور غسل فرمایا، ام ہانیؓ کا مکان مکہ سے باہر تھا، اس وقت فاطمہ رضی اللہ عنہا پردہ لئے ہوئے کھڑی تھیں اور آپ غسل فرما رہے تھے، ام ہانی رضی اللہ عنہا پہونچیں تو آپ نے فرمایا کہ "مـن هـذه" یہ عورت کون ہے؟ یعنی یہاں اس وقت عورت کا کیا کام ہے؟ ام ہانیؓ نے جواب دیا کہ میں ام ہانی ہوں، روایت سے ثابت ہو گیا کہ لوگوں کی موجودگی میں غسل کے لیے پردہ کرنا ضروری ہے، دوسری روایت سے بھی یہ بات بخوبی ثابت ہے، مگر کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ اس واقعہ میں صرف ستر کا عمل منقول ہے، نہ کہ وجوب ستر عند الناس کا اور دعویٰ تھا وجوب ستر کا، تو تقریب ناتمام رہی اور دعویٰ وجوب تا ہنوز تشنۂ ثبوت رہا، لیکن امام بخاریؒ ایسی چیزوں کی پرواہ نہیں کیا کرتے، نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ امور مسلمہ ثبوت کے لیے پختہ دلائل کی ضرورت نہیں ہوتی، البتہ اگر مسئلہ اختلافی ہو تو وہاں ثبوت محض کافی نہیں ہوتا، مجمع میں غسل کرنا بالاتفاق کھلی بے حیائی ہے، بے ضرورت کشف عورت سب کے نزدیک حرام ہے، اس لیے بخاریؒ نے کمزور دلیل کو بھی مجمع میں غسل کے وقت پردہ کرنے کے لیے کافی سمجھا۔

[۲۲] بَابُ اِذَا احْتَلَمَتِ الْمَرْأَةُ

(۲۸۲) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ اُمِّ سَلَمَةَ اُمِّ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنَّهَا قَالَتْ جَاءَتْ اُمُّ سُلَيْمٍ امْرَأَةُ اَبِيْ طَلْحَةَ اِلَى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَحْيِيْ مِنَ الْحَقِّ هَلْ عَلَى الْمَرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ اِذَا هِيَ احْتَلَمَتْ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ نَعَمْ اِذَا رَاَتِ الْمَاءَ. (گذشتہ: ۱۳۰)

ترجمہ باب، جب عورت کو احتلام ہو جائے۔ حضرت ام سلمہ ام المومنینؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ام سلیم ابوطلحہؓ کی بیوی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور انھوں نے عرض کیا، یا رسول اللہ! اللہ تعالیٰ حق کے معاملہ میں حیا نہیں کرتا، کیا عورت پر غسل ہے، جب اسے احتلام ہو جائے؟ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، جب وہ منی کو دیکھے۔

مقصد ترجمہ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے کہ اگر مرد کو احتلام ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر عورت کو احتلام ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ ابراہیم نخعیؒ سے نقل ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہو جائے تو اس پر غسل

واجب نہیں، نووئ کو اس انتساب کی صحت میں کلام ہے، مگر علامہ ابن حجرؒ نے بحوالہ مصنف ابن ابی شیبہ اس انتساب کی تصحیح کی ہے، اور ابراہیم نخعیؒ کا یہی مذہب قرار دیا ہے کہ احتلام میں عورت پر غسل نہیں، بخاریؒ نے ابراہیم نخعی کی تردید میں یہ ترجمہ منعقد فرمایا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ عورت کے احتلام کے منکر ہیں، اگر یہ نسبت صحیح ہو تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ حضرات اپنی تحقیق میں عورت کی رطوبت کو مادۂ منویہ نہ قرار دیتے ہوں، چنانچہ بعض قدیم اطباء کا بھی یہی خیال ہے، یا وہ مادۂ منویہ ہی ہو لیکن انکار اس کے خروج سے متعلق ہو اور مطلب یہ ہو کہ احتلام میں عورت کا مادہ فرجِ خارج تک نہیں آتا کہ اس پر غسل واجب ہو، اگر ایسا ہو جائے تو یقیناً غسل واجب ہو جائے گا، اس صورت میں ان حضرات کا قول " نعم إذا رأت المآء" کے خلاف نہ ہوگا۔

بہر کیف دو ایک فقہاء کے علاوہ تمام فقہاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ احتلام کے مسئلہ میں عورت اور مرد کا حکم یکساں ہے اور جس طرح مرد پر غسل کے وجوب کے لیے خواب سے بیداری کے بعد خارج شدہ مادہ منویہ یا الفاظ حدیث میں بلل (تری) کا مشاہدہ ضروری ہے، اسی طرح اگر عورت بھی خواب دیکھے کہ اس کا خاوند اس کے پاس آیا ہے اور لذت بھی محسوس کرے، مگر خواب کے بعد کپڑے پر کسی قسم کا اثر نہ ہو، تو غسل واجب نہ ہوگا، غرض دونوں جگہ وجوب غسل کا انحصار رویتِ ماء پر ہے اور اس معاملہ میں مرد عورت دونوں برابر ہیں۔ روایت کتاب العلم میں " باب الحیاء فی العلم " کے تحت گزر چکی ہے۔

امام محمد علیہ الرحمۃ کی جانب سے "نعم إذا رأتِ المآء" کے معنی اس طرح بیان کیے جا سکتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ام سلیمؓ کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے کہ ہاں اگر پانی دیکھے تو غسل ہے؟ مگر عورت تری دیکھ نہیں سکتی، کیوں کہ فرج خارج تک اس کی رطوبت نہیں پہنچ سکتی، اس لیے اس پر غسل واجب نہ ہوگا، یہ معنی گو بعید ہیں، مگر گنجائش ضرور ہے۔

[۲۳] بَابُ عَرَقِ الْجُنُبِ وَاَنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ

(۲۸۳) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيٰى قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرٌ عَنْ اَبِيْ رَافِعٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَقِيَهُ فِيْ بَعْضِ طَرِيْقِ الْمَدِيْنَةِ وَهُوَ جُنُبٌ فَانْتَجَسْتُ مِنْهُ فَذَهَبْتُ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جَآءَ فَقَالَ اَيْنَ كُنْتَ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ كُنْتُ جُنُبًا فَكَرِهْتُ اَنْ اُجَالِسَكَ وَاَنَا عَلٰى غَيْرِ طَهَارَةٍ فَقَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ اِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ. (آئندہ: ۲۸۵)

ترجمہ جنبی کے پسینہ کا حکم اور یہ کہ مسلمان نجس نہیں ہوتا۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ انھیں مدینہ کے بعض راستوں میں ملے اور اس وقت ابو ہریرہؓ جنبی تھے، چنانچہ میں آپ سے ہٹ گیا، پھر ابو ہریرہؓ گئے اور انھوں نے غسل کیا پھر حاضر خدمت ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم کہاں تھے؟ ابو ہریرہ نے عرض کیا کہ میں جنبی

تھا تو مجھے یہ بات ناپسند ہوئی کہ میں آپ کے پاس بیٹھوں اور میں پاک نہ ہوں، آپ نے فرمایا، سبحان اللہ! مسلمان نجس نہیں ہوتا۔

مقصد ترجمہ مسئلہ یہ ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے، یا جنابت کی وجہ سے وہ بھی ناپاک ہوگیا؟ امام بخاریؒ نے صراحت کے ساتھ اس مسئلہ میں اپنی رائے کا اظہار نہیں فرمایا اور اس کے بعد فوراً دوسرا ترجمہ رکھ دیا ''ان المسلم لا ینجس'' یعنی مسلمان کبھی ناپاک نہیں ہوتا، یعنی اگر مسلمان جنبی ہو تب بھی اس کو نجس نہیں قرار دیا جائے گا، کیوں کہ جنابت ایک حکمی نجاست ہے، جس کے لاحق ہونے پر کسی انسان کو نجس نہیں کہا جاسکتا، پھر یہ کہ جنابت تو ایک حکمی نجاست ہے، اگر ظاہری نجاست بھی کسی چیز کو لگ جاتی ہے تو محض اس نجاست کے تعلق سے اس دوسری چیز کو نجس نہیں کہا جاسکتا، کیوں کہ نجس صرف ان چیزوں کو کہا جاسکتا ہے جو قذر ہوں اور قذر لگ جانے سے جو چیزیں عارضی طور پر ناپاک ہوتی ہیں انہیں نجس نہیں بلکہ متنجس کہتے ہیں، لہذا جنابت یعنی نجاست حکمی کے تعلق سے مسلمان کو نجس نہیں کہا جائے گا۔

بہ ظاہر یہ دو ترجمہ ہیں اور امام بخاریؒ کا مقصد پہلے ترجمہ کا ثابت کرنا ہے کہ جنبی کا پسینہ پاک ہے، مگر حدیث باب سے صرف دوسرے ہی ترجمہ کا ثبوت ملتا ہے۔ پہلے ترجمہ کے ثبوت میں انھوں نے کوئی چیز پیش نہیں فرمائی، لیکن اگر ذرا توجہ سے کام لیا جائے تو صاف طریقہ پر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ بخاریؒ نے دوسرا ترجمہ پہلے ترجمہ کے اثبات ہی کے لیے پیش کیا اور بخاری اس طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں کہ پسینہ کا حکم معلوم کر لینے سے پہلے یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ پسینہ کیا چیز ہے؟ پسینہ دراصل بدن انسان کا پسیو ہے اور پسیوٗ کا حکم ظاہر ہے کہ وہی ہوگا جو اصل کا ہوگا، دوسرے ترجمہ اور حدیث باب سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جنابت کی صورت میں بھی انسان کا بدن پاک رہتا ہے، پھر جب بدن پاک ہے تو اس حصہ کو چھوڑ کر کہ جہاں نجاست لگی ہو، باقی تمام بدن کا پسینہ پاک ہوگا۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کا ارشاد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ نے ارشاد فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ مومن نجس نہیں ہوتا، نیز آپ نے جنبی کی ملاقات اور اس سے مصافحہ کرنے میں اجتناب سے کام نہیں لیا، جب کہ غالب احوال میں انسان کے بدن پر کچھ نہ کچھ پسینہ باقی رہتا ہے؛ معلوم ہوا کہ آپ نے جنبی کے پسینہ کو ناپاک نہیں قرار دیا، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ بخاری میں ایسے استدلال بہت ملتے ہیں، جن کی بنیاد محض ظاہر پر ہوتی ہے۔

حدیث باب حضرت ابوہریرہؓ ارشاد فرماتے ہیں کہ مدینہ کے راستہ میں نبی اکرم ﷺ سے ملاقات ہوئی، میں اس وقت جنبی تھا، نہانے کے لیے جارہا تھا، آپ کا معمول تھا کہ راستے میں اگر کوئی ملتا تو اس سے ملاقات فرماتے اور کبھی کبھی ہاتھ پکڑ کر ساتھ لے جاتے، ابوہریرہؓ کو خیال پیدا ہوا کہ میں گندہ ہوں، ایسا نہ ہو کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام ہاتھ پکڑ کر ساتھ لے جانا چاہیں، اس لیے میں وہاں سے الگ ہوا، غسل کیا اور حاضر ہوگیا، آپ نے فرمایا'' ایـــن

کنت " کہاں چلے گئے تھے؟ یعنی تمہیں راستہ میں دیکھا تھا پھر تم نہ معلوم کہاں چلے گئے تھے؟ ابو ہریرہؓ نے عرض کیا" کنت جنبـاً" مجھے نہانے کی ضرورت تھی اور مجھے یہ گوارہ نہ تھا کہ ایسی حالت میں آپؐ کے پاس بیٹھوں، اس لیے میں وہاں سے رخصت ہو گیا تھا، اب غسل کر کے آیا ہوں، آپ نے فرمایا کہ سبحان اللہ تعجب ہے ابو ہریرہؓ تم ابھی تک اس بات سے واقف نہیں ہو کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا ہے، یعنی جنابت مسلمان میں اس قسم کی نجاست پیدا نہیں کرتی جس کی وجہ سے سلام کلام، نشست و برخاست ممنوع قرار دی جائے، جنابت ایک حکمی چیز ہے، اس کا تعلق خاص خاص معاملات سے ہے، ناپاکی تو دراصل کفر کے اندر ہے، لہٰذا وہاں ایسی صورت ہو تو ناپاکی آسکتی ہے، کیوں کہ کافر کا دل اور ضمیر ناپاک ہے، اس کے اندر کفر ہی کفر ہے، لیکن مسلمان کی ناپاکی بالا ہی بالا ہے، اس کا اثر قلب تک نہیں پہونچتا، جب تک ایک شخص مومن ہے، تو پاک ہے اور جنابت سے ایمان پر اثر نہیں پڑتا، سبحان اللہ! تم اتنا بھی نہ سمجھے۔

کافر کی نجاست کا مسئلہ آپ نے مسلمان کے بارے میں یہ فرمایا کہ کسی صورت میں نجس نہیں ہوتا، اب اس سے بطور مفہوم مخالف یہ سمجھ میں آتا ہے کہ کافر ناپاک ہو جاتا ہے اور اسی بناء پر بعض صحابہؓ کا عمل کفار کی ملاقات کے ساتھ یہ رہا ہے کہ اگر ضرورةً مس ہو بھی گیا تو انھوں نے اس کے اثر کو دور کرنے کے لیے ہاتھ دھو لئے یا وضو کر لیا، حضرت ابن عباسؓ سے یہ عمل منقول ہے، بعض فقہاءؒ اور تابعینؒ سے بھی کافر کی ناپاکی کے اقوال منقول ہوئے ہیں، امام مالکؒ اور حسن بصریؒ کی طرف ان اقوال کی نسبت ہے، کافر کے ناپاک نہ ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے ہاتھ کسی چیز سے لگ جائیں تو وہ چیز ناپاک نہیں ہوگی اور جس طرح ایک مسلمان کا ہاتھ اگر نجاست ظاہری سے متعلق نہ ہو تو وہ پاک ہے، اسی طرح اگر کافر کے ہاتھ پر نجاست لگی ہوئی نہیں ہے، تو اس کو بھی ناپاک نہیں قرار دیا جائے گا، رہ گئی وہ آیت جس کے تحت ابن عباسؓ سے مشرکین کی نجاست کا قول منقول ہوا ہے "اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ" کہ بلاشبہ مشرکین ناپاک ہیں، تو دراصل یہ آیت مؤمن ہی کے مقابل آئی ہے کہ مؤمن ایمان کی وجہ سے ہر صورت میں پاک ہے اور کافر و مشرک کفر و شرک کے باعث ہر صورت میں ناپاک ہیں یعنی مسلمان کا باطن پاک اور کافر کا باطن ناپاک ہے، گویا اس آیت میں کافر کی نجاست باطنی کو ظاہر کیا گیا ہے۔ رہا اعضاء ظاہر کا معاملہ تو وہ ناپاک نہیں، جیسا کہ امام شافعی، امام احمد اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ کا مسلک ہے۔

آیت کریمہ میں "اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ" کے بعد "فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا" فرمایا گیا ہے کہ مشرکین ناپاک ہیں، اس لیے اس سال کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب نہ جائیں، یعنی اب تک تو کافر لوگ آزادی کے ساتھ مسجد حرام میں آتے جاتے رہے ہیں اور وہ اس کو حق سمجھتے رہے، لیکن آج یہ اعلان کیا جاتا ہے کہ آج کے بعد سے کافر کے لیے آنے جانے کی آزادی نہ رہے گی، ان کے اختیارات سلب کر لیے گئے ہیں، آئندہ کوئی مشرک حج یا طواف کی جراءت نہ کرے، یہ حق صرف مسلمانوں کا ہے، اس آیت کریمہ کی رو سے مشرکین کو مسجد حرام میں داخل نہ

ہونے دیا جائے گا، دوسری مساجد میں ان کو جانے کی اجازت ہے، چنانچہ نبی اکرم ﷺ نے فتح مکہ کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ کو بھیج کر یہ اعلان کرایا تھا ''ان لا یحج البیت عریان ولا مشرك'' کہ ننگے بدن یا شرک کے ساتھ کوئی شخص بیت اللہ کا قصد نہ کرے، گویا آیت کریمہ میں صرف مسجد حرام سے روکا گیا ہے، دوسری مساجد سے نہیں؛ اگر اس کی وجہ یہ ہوتی کہ مشرکین نجس ہیں تو دوسری مساجد میں داخلہ کی اجازت نہ ہوتی، اس سے بدن کی ناپاکی پر استدلال درست نہیں ہے۔

آیت کریمہ میں تو صرف یہ فرمایا جارہا ہے کہ اب فتح مکہ کے بعد سے کفار کی آزادی سلب کی جاتی ہے، اب وہ بیت الحرام کے معاملہ میں صاحب اختیار نہیں رہے، البتہ حضرت ابن عباسؓ نے چونکہ لفظ میں عموم دیکھا اس لیے انھوں نے ظاہر پر معاملہ رکھا کہ مومن کو تو جنابت کی حالت میں صرف مصحف، تلاوت، صلوۃ اور مسجد میں داخل ہونے وغیرہ کی اجازت نہیں، لیکن کافر و مشرک کی نجاست اس سے بھی آگے ہے۔ بدائع میں ہے کہ کافر کے کنویں میں گرنے اور زندہ نکالے جانے پر بھی تمام پانی کھینچا جانا ضروری ہے، ذخیرہ میں ہے کہ کافر پر اسلام کے قبول کے بعد غسل لازم ہے، اس لئے اگر کسی ضرورت کے باعث اس سے ہاتھ ملانے کی نوبت ہی آجائے تو تقاضائے احتیاط یہ ہے کہ اس کو دھو کر پاک کرلیا جائے، لیکن فقہاء کرام کا نقطۂ نظر اس سلسلہ میں ان سے مختلف ہے۔

[۲۴] بَابُ الْجُنُبِ يَخْرُجُ وَيَمْشِيْ فِي السُّوْقِ وَغَيْرِهٖ

وَقَالَ عَطَآءٌ يَحْتَجِمُ الْجُنُبُ وَيُقَلِّمُ اَظْفَارَهٗ وَيَحْلِقُ رَاسَهٗ وَاِنْ لَمْ يَتَوَضَّا

(۲۸۴) حَدَّثَنَا عَبْدُالْاَعْلٰى بْنُ حَمَّادٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيْدٌ عَنْ قَتَادَةَ اَنَّ اَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَطُوْفُ عَلٰى نِسَآئِهٖ فِي اللَّيْلَةِ الْوَاحِدَةِ وَلَهٗ يَوْمَئِذٍ تِسْعُ نِسْوَةٍ.　　(گذشتہ: ۲۶۸)

(۲۸۵) حَدَّثَنَا عَيَّاشٌ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْاَعْلٰى قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ عَنْ بَكْرٍ عَنْ أَبِي رَافِعٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ لَقِيَنِيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ وَاَنَا جُنُبٌ فَاَخَذَ بِيَدِيْ فَمَشَيْتُ مَعَهٗ حَتّٰى قَعَدَ فَانْسَلَلْتُ فَاَتَيْتُ الرَّحْلَ فَاغْتَسَلْتُ ثُمَّ جِئْتُ وَهُوَ قَاعِدٌ فَقَالَ اَيْنَ كُنْتَ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ لَهٗ فَقَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ يَا اَبَا هُرَيْرَةَ اِنَّ الْمُوْمِنَ لَا يَنْجُسُ.　　(گذشتہ: ۲۸۳)

ترجمہ | باب، جنبی کا گھر سے باہر نکلنا، بازار میں چلنا وغیرہ جائز ہے۔ عطاء نے کہا کہ جنبی پچھنے لگوا سکتا ہے، اپنے ناخن تراش سکتا ہے، اپنا سر منڈا سکتا ہے، چاہے اس نے وضو نہ کیا ہو۔ حضرت انس بن مالکؓ نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کبھی ایک رات میں اپنی تمام ازواج مطہرات کے پاس ہو آتے تھے اور اس وقت ان کی تعداد نو تھی

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے میری ملاقات ہوئی اور میں جنبی تھا، پس آپ نے میرا ہاتھ پکڑ لیا اور میں آپ کے ساتھ چلنے لگا، یہاں تک کہ آپ بیٹھ گئے، میں چپکے سے اٹھا، اپنے ٹھکانے پر پہونچا اور میں نے غسل کیا، پھر حاضر خدمت ہوا اور آپ وہیں تشریف فرما تھے، آپ نے ارشاد فرمایا تم کہاں تھے؟ ابوہریرہ! میں نے آپ سے عرض کر دیا، آپ نے ارشاد فرمایا ابوہریرہؓ! سبحان اللہ! بلاشبہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ جنابت کے بعد فوراً غسل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ انسان جنبی ہونے کے بعد اس وقت تک جنابت کی حالت میں رہ سکتا ہے، جب تک کہ نماز کا وقت نہ آجائے، نماز کا وقت ہو جانے پر فوراً غسل ضروری ہو جائے گا، اس درمیانی وقفہ میں جنبی کو ہر کام کرنے کی اجازت ہے، خواہ اس کام میں چلنے پھرنے کی نوبت آئے، یا ایک جگہ بیٹھ کر انجام دیا جا سکے، یعنی کھانے پینے کی بھی اجازت ہے، سونا اور لیٹنا بھی درست ہے، باہر آنے جانے کا بھی مضائقہ نہیں، چنانچہ اسی مناسبت سے امام بخاریؒ نے حضرت عطاءؒ کا قول نقل کیا ہے کہ پچھنے لگوانے، ناخن تراشنے اور سر منڈوانے کی، جنبی کو غسل کئے بغیر بھی اجازت ہے۔

احادیث باب اس مقصد کے اثبات کے لیے امام بخاریؒ نے دو حدیثیں پیش کی ہیں، پہلی روایت میں یہ آیا ہے کہ سرکار رسالت مآب ﷺ ایک شب میں تمام ازواج مطہرات کے پاس جاتے تھے، امام بخاریؒ کا مقصد اسی سے متعلق ہے کیوں کہ ان الفاظ سے یہ معلوم ہوا کہ اگر جنابت کے فوراً بعد غسل ضروری ہوتا تو سرکار رسالت مآب ﷺ فراغت کے بعد بدون غسل ایک حجرے سے دوسرے حجرے میں تشریف نہ لے جاتے، معلوم ہوا کہ شریعت نے جنابت کی حالت میں انسان کو چلتے پھرنے سے منع نہیں کیا ہے۔ اور نہ جنابت کے فوراً بعد غسل کر لینا ضروری قرار دیا ہے، کیوں کہ ازواج مطہرات کے حجرے مسجد کے چاروں طرف واقع تھے اور جب ایک حجرے سے دوسرے حجرے میں جانے کی اجازت ہے تو محلّہ میں چلنے پھرنے کی بھی اجازت ہوگی، پھر چلنے اور چلنے میں کوئی فرق نہیں، اس لیے محلّہ کا چلنا یا بازار کا چلنا دونوں برابر ہیں، پھر جب آمد و رفت کا جواز ہے تو کھانے اور پینے میں کیا مضائقہ ہو سکتا ہے؟ بہر کیف بخاریؒ کا مقصد ثابت ہو گیا کہ جنابت میں چلنے پھرنے کی اجازت ہے، یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اس طواف میں سرکار رسالت مآب ﷺ نے غسل جنابت آخر میں فرمایا تھا، اس لیے یہاں تمام نقل و حرکت اور خروج وغیرہ جنابت کی حالت میں ثابت ہوئے ہیں۔

دوسری روایت میں یہ بات اور زیادہ واضح ہوگئی، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں جنبی تھا سرکار رسالت مآب ﷺ ہاتھ پکڑ کر لے جانے لگے تو چار و ناچار میں ساتھ گیا، جب آپ بیٹھ گئے تو چونکہ میری طبیعت میں انتشار تھا، اس لیے میں وہاں سے آہستگی کے ساتھ نکلا اور غسل کر کے حاضر خدمت ہوا، اس وقت آپ نے پوچھا کہاں گئے تھے؟ عرض کیا کہ میں جنبی تھا، فرمایا! سبحان اللہ تمہیں اتنا بھی معلوم نہیں کہ مسلمان نجس نہیں ہوتا۔

اس روایت میں حضرت ابوہریرہؓ کے بحالت جنابت سرکار رسالت مآب ﷺ کے ساتھ چلتے رہنے کی تصریح آگئی، پھر جب حضرت ابوہریرہؓ نے واپسی پر سرکار دو عالم ﷺ سے جنابت کے بارے میں عذر کیا، تب بھی آپ نے کوئی تنبیہ نہیں فرمائی، بخاری کا مقصد ثابت ہو گیا۔

[۲۵] بَابُ كَيْنُونَةِ الْجُنُبِ فِي الْبَيْتِ إِذَا تَوَضَّأَ قَبْلَ أَنْ يَغْتَسِلَ

(۲۸۶) حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ وَشَيْبَانُ عَنْ يَحْيَى عَنْ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَرْقُدُ وَهُوَ جُنُبٌ قَالَتْ نَعَمْ وَ يَتَوَضَّأُ . (آئندہ:۲۸۸)

ترجمہ باب، وضو کرنے کے بعد جنبی کا غسل کرنے سے پہلے مکان میں رہنا۔ حضرت ابوسلمہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا، کیا سرکار رسالت مآب ﷺ جنابت کی حالت میں سو جاتے تھے؟ فرمایا ہاں! وضو فرما لیتے تھے۔

مقصد ترجمہ اس کا مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جنابت کی حالت میں مکان میں لیٹنا، بیٹھنا اور ٹھہرنا چاہے تو اس کے لیے توسع ہے، دراصل اس ترجمہ کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ حضرت علیؓ سے مرفوعاً ابوداؤد وغیرہ میں روایت موجود ہے کہ جس مکان میں جنبی، کتا یا تصاویر ہوں وہاں رحمت کے فرشتے داخل نہیں ہوتے، اس روایت سے بہ ظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جنابت تو بہر حال اختیاری ہو یا غیر اختیاری، اس پر پابندی نہیں لگائی جا سکتی، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ انسان کو ایسی حالت میں بیٹھا نہ رہنا چاہئے، بلکہ فوراً غسل کر کے طہارت حاصل کر لینی چاہئے، تاکہ فرشتہ کی آمد کی راہ کھل جائے۔ اس روایت سے بظاہر جنابت کی حالت میں گھر میں بیٹھے رہنا ناجائز معلوم ہوتا ہے۔

لیکن بخاری نے ترجمہ میں یہ کہا کہ انسان کو فوراً غسل کے لیے مجبور نہیں کیا جا سکتا اور نہ جنابت کے فوراً بعد غسل ضروری ہے، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہے کہ وضو کر لے تاکہ جنابت میں تخفیف ہو جائے، چنانچہ بخاری ترجمہ میں لکھتے ہیں کہ وضو کر لینے کے بعد جنبی کو گھر میں بیٹھنے اور رہنے کی اجازت ہے۔ گویا ابوداؤد کی روایت سے تطبیق یوں ہوگی کہ جنبی بے وضو ہو تو فرشتۂ رحمت نہیں آئے گا، وضو کر لے تو فرشتہ کے لیے راہ کھل جاتی ہے، یہ تطبیق کی ایک صورت ہے، مگر اصل مذہب کے اعتبار سے وضو کرنا بھی ضروری نہیں ہے، اس صورت میں جنبی کا مکان میں رہنا کس طرح درست قرار دیا جائے، جب کہ ابوداؤد کی روایت سے صراحت کے ساتھ معلوم ہو رہا ہے کہ جنبی کی موجودگی میں فرشتۂ رحمت مکان میں نہیں آ سکتا؟ شارحین حدیث نے اس سلسلہ میں مختلف چیزیں پیش کی ہیں:

(۱) بعض حضرات کے نزدیک بخاریؒ نے اس ترجمہ کے انعقاد سے ابوداؤد وغیرہ کی اس روایت کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت دوسری صحیح روایات کے مقابل میں قابل عمل نہیں ہے، لیکن اس جواب سے حافظ ابن حجر

اور علامہ عینی مطمئن نہیں ہیں۔

(۲) حافظ اور علامہ نے فرمایا کہ ابوداؤد کی وہ روایت جس میں حضرت علیؓ سے یہ منقول ہوا ہے کہ جنبی کی موجودگی میں فرشتۂ رحمت مکان کے اندر داخل نہیں ہوتا، یہ روایت اس شخص کے بارے میں ہے جو غسل جنابت کے معاملے میں بے پرواہی کا خوگر ہو اور جس نے جنبی رہنے کی عادت ڈال لی ہو، ایسے شخص کی واقعی سزا یہ ہونی چاہئے کہ اس کے گھر میں رحمت کے فرشتے داخل نہ ہوں، لیکن جو شخص عادی نہیں ہے، البتہ اس کے نزدیک غسل جنابت کا پورا اہتمام ہے اور کسی عذر کے باعث غسل میں تاخیر ہو رہی ہے، تو جب تک نماز کا وقت نہ ہو جائے اس وقت تک جنبی رہنے میں چنداں مضائقہ نہیں، البتہ نماز کا وقت ہو جائے تو غسل جنابت میں تاخیر کی گنجائش نہ رہے گی۔

(۳) تیسری بات یہ ہے کہ فرشتے کے آنے نہ آنے پر جواز عدم جواز کی بحث اٹھانا درست نہیں ہے، کوئی ضروری نہیں ہے کہ آپ ہمہ وقت فرشتے کی رعایت ہی کریں، فرشتہ تو بعض اور مواقع پر بھی نہیں آتا، کیا انسان مکلّف ہے کہ ہمہ وقت فرشتہ کی وجہ سے اپنے اوپر پابندیاں عائد کئے رکھے اور شریعت کے دیئے ہوئے توسعات سے کام نہ لے۔ غرض حدیث باب سے یہ ثابت ہو گیا کہ بحالت جنابت مکان میں ٹھہرے رہنے کا مضائقہ نہیں، پس وضو کرلیا جائے، محض جنابت سے غسل لازم نہیں، گو وضو بھی ضروری نہیں، مگر احتیاط اس میں ہے کہ وضو کرلے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو آدھا غسل ہے، گویا تلطخ بالجنابت کی حالت میں رہنا اچھا نہیں ہے، غسل کا موقعہ نہ ہو، یا طبیعت کسل مند ہو اور کوئی عذر مانع نہ ہو تو اتنے وقت کے لیے یہ تخفیفی طہارت حاصل کرلے، رحمت کا فرشتہ بھی آسکے گا، طبیعت بھی ہلکی رہے گی اور اتباع سنت کا شرف بھی حاصل رہے گا۔

حدیث باب امام بخاری نے اپنے مقصد کے ثبوت میں جو روایات پیش کی ہیں، اس میں موجود ہے کہ ہر شخص وضو کر کے سو، اور لیٹ سکتا ہے اور جب جنابت میں سونا اور لیٹنا درست ہے تو بیداری میں کسی کام میں مشغول رہنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہو سکتی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کے بیان "نعم ویتوضأ" میں بھی عدم لزوم وضو کا اشارہ موجود ہے کہ ہاں آپ حالت جنابت میں سو جاتے تھے اور وضو فرما لیتے تھے، یہ نہیں فرمایا "نعم اذا توضأ" کہ جب وضو کر لیتے تھے تو سو جاتے تھے یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں وضو کا تذکرہ تو ضرور کیا مگر وضو کو سونے کے لیے شرط نہیں قرار دیا ہے، اس لیے اصحاب ظواہر کا یہ استدلال در بارہ لزوم وضو کمزور استدلال ہے۔

[۲۶] بَابُ نَوْمِ الْجُنُبِ

(۲۸۷) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ أَيَرْقُدُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ قَالَ نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ

فَلْیَرْقُدْ وَهُوَ جُنُبٌ . (آئندہ:۲۸۹،۲۹۰)

ترجمہ | باب، جنبی کے سونے کا بیان۔ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمر نے رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں سو سکتا ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں! جب تم میں سے کوئی وضو کرلے تو جنابت کی حالت میں سو سکتا ہے۔

مقصد ترجمہ | اس ترجمہ میں جنبی کے سونے کا مسئلہ رکھ دیا ہے، یہ ترجمہ خاص ہے اور سابق ترجمہ عام تھا، وہاں "کینونۃ" کا لفظ ہے جس کے معنی ہیں ہونا، اب انسان مکان میں بیداری کی حالت میں ہو یا خواب کی، اب یہ دوسرا ترجمہ خاص رکھ دیا کہ جنبی سو سکتا ہے۔ یہاں حضرت عمرؓ کی روایت ہے، حضرت عمر نے جنبی کے سونے کا حکم دریافت فرمایا تھا، سرکار رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ سو سکتا ہے "اذا توضأ" جس وقت کہ وضو کرے، یہاں بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ اذا شرطیہ نہیں ہے ظرفیہ ہے، اس لیے وضو کو سونے کے لیے شرط قرار دینا ضروری نہیں ہے، احناف کے مسلک میں امام اعظم اور امام محمد کے نزدیک جنبی کے لیے سونے سے پہلے وضو کی تاکید ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضو بھی مؤکد نہیں۔

[۲۷] بَابُ الْجُنُبِ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَنَامُ

(۲۸۸) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ اَبِي جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَانِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ اِذَا اَرَادَاَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ غَسَلَ فَرْجَهُ وَتَوَضَّأَ لِلصَّلٰوةِ. (گذشتہ:۲۸۶)

(۲۸۹) حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنُ اِسْمَاعِيْلَ قَالَ حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ عَنْ نَافِعٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ قَالَ اسْتَفْتٰى عُمَرُ النَّبِيَّ ﷺ اَيَنَامُ اَحَدُنَا وَهُوَجُنُبٌ قَالَ نَعَمْ اِذَا تَوَضَّأَ . (گذشتہ:۲۸۷)

(۲۹۰) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِيْنَارٍ عَنْ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرَ اَنَّهُ قَالَ ذَكَرَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِرَسُوْلِ اللهِ ﷺ بِاَنَّهُ تُصِيْبُهُ الْجَنَابَةُ مِنَ اللَّيْلِ فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ تَوَضَّأْ وَاغْسِلْ ذَكَرَكَ ثُمَّ نَمْ. (گذشتہ:۲۸۷)

ترجمہ | باب، بیان میں اس بات کے کہ جنبی وضو کرے پھر سوئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ جب سونا چاہتے اور آپ جنبی ہوتے، تو اپنی شرمگاہ کو دھوتے اور وضو فرماتے، جو نماز کے لیے کی جاتی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم ﷺ سے مسئلہ دریافت کیا کہ کیا ہم میں سے کوئی شخص حالت جنابت میں سو سکتا ہے؟ فرمایا ہاں! جب وضو کرلے۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے

کہ حضرت عمرؓ نے رسول اکرم ﷺ سے ذکر کیا کہ ابن عمر کو رات کے کسی حصہ میں جنابت لاحق ہو جاتی ہے، تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وضو کرلو، اپنا عضو دھوڈالو اور سو جاؤ۔

مقصد ترجمہ | ترجمہ کا مقصد بدل گیا ہے، پہلے ترجمہ میں جنبی کے سو جانے کا ذکر تھا، یعنی مقصد میں سو جانے کا ثبوت پیش کرنا تھا، یہاں جنبی کے وضو کرنے کو مقصد میں شامل کیا ہے اور چوں کہ جنابت میں سونے سے قبل وضو کا عمل منقول ہوا ہے، اس لیے بتلا دیا کہ جنبی کو سونے کے لئے وضو کافی ہے، غسل ضروری نہیں، اس باب کے تحت امام بخاریؒ نے تین روایتیں پیش کی ہیں جو الفاظ کے قدرے تغیر کے ساتھ گزر چکی ہیں، سب روایتوں میں قدر مشترک یہی ہے کہ فوراً غسل کرنا واجب نہیں ہے، تیسری روایت میں یہ آیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے عبداللہ بن عمر کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ ابن عمر کو ایسی صورت پیش آجاتی ہے، کیا وہ جنابت کی حالت میں سو سکتے ہیں؟ بعض دوسری روایات میں سوال ہی کے اندر وضو کی قید موجود ہے یعنی کیا ایسی صورت میں وہ وضو کر کے سو سکتے ہیں؟ آپ نے جواب میں وہی قید دہرا دی کہ ہاں وضو کر کے اور استنجاء کر کے سو سکتے ہیں، وضو کرنے کی قید میں اس تقریر پر سوال سائل کی رعایت ہے کہ جو قید سوال میں ذکر کی گئی تھی، جواب میں بھی دہرائی گئی، ایسی قیدوں میں مفہوم مخالف کی رعایت نہیں ہوتی یعنی یہ مطلب اس سے نہیں لیا جا سکتا کہ بغیر وضو کے نہیں سو سکتے۔

[۲۸] بَابٌ اِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ

(۲۹۱) حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ فَضَالَةَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ ح وَحَدَّثَنَا اَبُوْ نُعَيْمٍ عَنْ هِشَامٍ عَنْ قَتَادَةَ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ اَبِيْ رَافِعٍ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ اِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْاَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ تَابَعَهُ عَمْرُو بْنُ مَرْزُوْقٍ عَنْ شُعْبَةَ وَقَالَ مُوْسٰى حَدَّثَنَا اَبَانُ قَالَ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ اَخْبَرَنَا الْحَسَنُ مِثْلَهُ قَالَ اَبُوْ عَبْدِ اللّٰهِ هٰذَا اَجْوَدُ وَاَوْكَدُ، وَاِنَّمَا بَيَّنَّا الْحَدِيْثَ الْاٰخِرَ لِاخْتِلَافِهِمْ وَالْغُسْلُ اَحْوَطُ [1]

ترجمہ | باب، جب عورت اور مرد کے ختنے مل جائیں تو کیا حکم ہے؟ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ جب مرد عورت کے چاروں اعضاء کے درمیان بیٹھ جائے، پھر کوشش شروع کرے تو غسل واجب ہو جائے گا۔ اس کی متابعت عمر بن مرزوق نے شعبہ سے کی ہے اور موسیٰ نے کہا کہ ہم سے ابان نے حدیث بیان کی، ابان نے کہا کہ ہم سے قتادہ نے کہا کہ ہم سے حسن نے یہی روایت بیان کی۔ ابو عبداللہ نے کہا یہی عمدہ اور موکد ہے اور ہم نے آخری حدیث اختلاف کی رعایت سے نقل کر دی ہے اور احتیاط غسل میں ہے۔

[1] قال ابو عبد اللہ سے آخر تک کے الفاظ مصری نسخہ میں نہیں ہیں۔ ۱۲

مقصد ترجمہ التقاء ختانین سے بغیر انزال کے غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں؟ بخاری نے یہ مسئلہ ترجمہ میں رکھا ہے، اس سلسلہ میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بیانات مختلف منقول ہوئے ہیں اور ان کے فتاوی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اس اختلاف کو ختم کرنے کے لیے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے دوران یہ چاہا کہ مسئلہ کی ایسی تحقیق ہو جانی چاہئے جس کے بعد اختلاف کی گنجائش نہ رہے، کیوں کہ غسل نماز کے لیے ضروری ہے، اس لیے اس کا تعلق براہ راست نماز سے ہے اور نماز دین کا ستون ہے، اگر اس مسئلہ میں یہی اختلاف رائے رہا تو گویا دین کی بنیاد اختلاف کی آماجگاہ بنی رہے گی۔

اس بنا پر حضرت عمرؓ نے صحابۂ کرام کی ایک مجلس منعقد کی اور ان سب حضرات کے سامنے یہ مسئلہ رکھا، کسی نے کہا التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے اور کسی نے کہا کہ غسل کا مدار انزال پر ہے، اگر انزال نہیں ہوا تو التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا، مہاجرین وانصار سب شریک تھے، لیکن کسی رائے پر سب کا اتفاق نہ ہو سکا، بالآخر یہ طے پایا کہ یہ معاملہ اس طرح طے نہیں ہو سکتا، بہتر یہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے اس سلسلہ میں معلوم کر لیا جائے، چنانچہ ایک فرستادہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں پہنچا اور اس نے عرض کیا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے، آپ فرمائیں کہ پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا اس سلسلہ میں کیا عمل رہا ہے؟ چوں کہ معاملہ دین، حلال وحرام اور نماز کی صحت و فساد کا تھا، اس لیے حضرت عائشہ نے بہت صاف طریقہ پر بیان فرما دیا "اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل" یعنی جب مرد کے ختنے عورت کے ختنے کے مقام میں داخل ہو جائیں، تو غسل واجب ہو جاتا ہے، اس کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اعلان فرمادیا کہ آج کے بعد اگر کسی نے اس کے خلاف آواز بلند کی، یا فتوی دیا اور مجھے معلوم ہوا، تو میں اس کو عبرتناک سزا دوں گا۔

امام بخاریؒ نے استدلال میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پیش کی ہے "اذا جلس بین شعبها الاربع فقد وجب الغسل"، جب مرد عورت کے شعب اربع کے درمیان بیٹھ کر عمل شروع کرے تو غسل واجب ہو جاتا ہے۔ یہاں "اذا انزل" نہیں فرمایا، بلکہ "جهدها" فرمایا ہے، گویا محض بیٹھنے سے بھی غسل واجب نہیں ہوتا اور انزال پر بھی مدار نہیں ہے، بلکہ اس کا انحصار "جهدها" پر ہے، جو دخول سے کنایہ ہے، دخول کے بعد غسل واجب ہو جاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، یہ تو حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ اس باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو روایت ہے وہ یہ ہے "اذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل" پھر آگے ترمذی وغیرہ کی روایت میں موجود ہے "فعلته انا ورسول اللہ ﷺ فاغتسلنا" یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے پہلے تو مسئلہ بتلایا اور پھر تفصیل کے لیے اپنا اور سرکار رسالت مآب ﷺ کا عمل نقل کر دیا تاکہ اس مختلف فیہ مسئلہ میں خفا باقی نہ رہ جائے۔

امام بخاریؒ کا مقصد حدیثِ باب کے آخر میں امام بخاری فرماتے ہیں ''قال ابو عبداللہ الغسل احوط وانما بینا الحدیث الآخر لاختلافھم'' یعنی غسل کرنے ہی میں احتیاط ہے اور یہی مسلک مختار ہے اور ہم نے اس باب کے تحت غسل کے واجب نہ ہونے کی حدیثیں صحابۂ کرام کا اختلاف بیان کرنے کے لیے ذکر کردی ہیں، یہ گزر چکا ہے کہ صحابۂ کرامؓ میں اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ غسل کے واجب ہونے کے لیے صرف التقاء ختانین کافی ہے یا انزال ضروری ہے؟ متعدد صحابۂ کرام کی رائے یہی رہی ہے کہ غسل انزال کے بعد ہی واجب ہوتا ہے، پہلے نہیں ہوتا۔ اس رائے کے حامل حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، زبیرؓ، طلحہ، سعد بن وقاصؓ، ابن مسعودؓ، نعمان بن بشیرؓ، زید بن ثابتؓ، ابوسعید خدریؓ، ابوایوب انصاریؓ، ابی بن کعبؓ، ابن عباسؓ اور بعض دوسرے صحابۂ کرام ہیں، ان حضرات کی رائے کا مبنی حدیث نبوی ''انما الماء من الماء'' ہے یعنی غسل صرف انزال سے واجب ہوتا ہے، پھر اس کو دوسری روایات سے تقویت ہوتی ہے، حضرت عتبان بن مالکؓ کے دروازے پر رسول اکرم ﷺ تشریف لے گئے، دستک دی، یہ اپنی اہلیہ کے ساتھ مشغول تھے، سرکار رسالت مآب ﷺ کی تشریف آوری معلوم کرکے یہ فوراً الگ ہوگئے، غسل کیا اور حاضر خدمت ہوگئے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ شاید ہم نے آپ کو جلدی کرنے پر مجبور کردیا، انھوں نے عرض کیا کہ صورت واقعہ یہی ہے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر ایسی صورت ہوجائے تو اس میں غسل کی ضرورت نہیں ہوتی صرف وضو کافی ہے۔

ایک یہ روایت ہے، نیز بعض دوسری روایات کی بنا پر متعدد اجلہ صحابہؓ کی رائے ابتداء میں یہ تھی کہ غسل کے لیے انزال ضروری ہے، انزال نہیں ہوا تو غسل واجب نہ ہوگا، ضرورت تھی کہ اس مسئلہ کو حضرت عمرؓ جیسے مدبر کی نگرانی میں طے کیا جائے، چنانچہ حضرت عمر نے مہاجرینؓ اور انصار کو جمع فرمایا اور جب وہ کسی ایک رائے پر متفق نہ ہوسکے، تو فرمایا تم لوگ اہل بدر میں سے ہو، اس کے باوجود تم کسی ایک رائے پر متفق نہ ہوسکے، تمہارے بعد آنے والے لوگوں کا کیا حال ہوگا؟ نتیجہ میں ازواج مطہرات کی طرف رجوع کیا گیا، پہلے حضرت حفصہؓ کے پاس پہنچے تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا، پھر حضرت عائشہؓ کے پاس گئے تو انھوں نے فرمایا ''اِذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل'' کہ جب ختان ختان سے متجاوز ہوجائیں تو غسل واجب ہوجاتا ہے، ترمذی کی روایت میں ان الفاظ کے بعد یہ بھی موجود ہے ''فعلتہ انا و رسول اللہ ﷺ فاغتسلنا'' سرکار رسالت مآب ﷺ اور میں نے یہ کام کیا، پھر ہم دونوں نے غسل کیا، چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خلافت کی سطح پر اعلان فرمایا کہ اگر آج کے بعد کسی شخص نے اس مسئلہ میں دوسری رائے کا اظہار کیا تو خلافت کی جانب سے سزایاب ہوگا، یہ اعلان ان سب حضرات کی موجودگی میں ہوا جن کو ابتداء میں اس رائے سے اختلاف رہا ہے، کسی نے بھی اس حقیقت کا علم حاصل ہونے پر اختلاف نہیں کیا، پس اب یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ محض دخول سے طرفین پر غسل واجب ہوجائے گا، انزال ہو یا نہ ہو، البتہ احتلام کی صورت میں جب تک انزال نہ ہوا ہو، محض خواب

دیکھنے سے کہ مرد اپنی عورت کے پاس گیا ہے غسل واجب نہیں ہوتا، چنانچہ ابن عباسؓ ''انما الماء من الماء'' کے متعلق یہی فرما رہے ہیں کہ اب یہ حکم، احتلام میں باقی ہے، ابوداؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ''انما الماء من الماء'' کا حکم دوامی نہ تھا، بلکہ عارضی تھا اور قلت ثیاب کی رعایت سے تھا، التقاء ختانین کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ ختانین کا صرف مل جانا غسل واجب ہونے کے لیے کافی ہے، بلکہ روایت میں ''جاوز'' کا لفظ ہے کہ ختان ختان سے متجاوز ہو جائیں، اسی کی مزید وضاحت کے لیے بعض روایات میں ''وغابتِ الحشفة'' کی قید بھی مذکور ہے، ویسے بھی مرد کے ختان کا عورت کے ختان سے جس کو خفاض کہتے ہیں، التقاء بدون غیبوتِ حشفہ متصور نہیں ہے، کیوں کہ ختان اس مقام کا نام ہے، جہاں کٹاؤ ہوتا ہے اور عورت کے ختان کا مقام ذرا نیچے ہوتا ہے۔

یہ تو اختلاف اور اس کے ختم ہونے کی نوعیت کا تذکرہ تھا، اب امام بخاریؒ کا تبصرہ سنیئے فرماتے ہیں: ''الغسل احوط'' یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں اختلاف ضرور تھا اور چونکہ غسل واجب نہ کہنے والوں میں اکابر صحابہؓ موجود ہیں، اس لیے از روئے عقل غسل نہ کرنے کی گنجائش نکالی جاسکتی ہے، مگر غسل ہی میں احتیاط ہے، اب یہاں یہ اشکال کیا جاسکتا ہے کہ بخاری صرف یہ کہہ رہے ہیں کہ غسل میں احتیاط ہے، حالاں کہ انہیں پختگی کے ساتھ صرف غسل ہی کا فیصلہ کرنا چاہئے تھا، لیکن دراصل یہ اپنا اپنا طریق فکر ہے، بخاریؒ نے احوط کہا ہے، احوط کا یہ مفہوم کب ہے کہ اختلاف کی گنجائش ہے اور اگر کسی شخص نے غسل نہیں کیا تو اس نے صرف خلاف احتیاط کیا، ایسا نہیں، بلکہ احتیاط پر عمل کہیں مستحب ہوتا ہے اور کہیں واجب، عبادات کے باب میں احتیاط پر عمل واجب ہے اور یہ معاملہ عبادات کا ہے، اس لیے احتیاط پر عمل کرنے کا مفہوم یہ ہوا کہ غسل واجب ہے، گویا بخاری کا مطلب یہ ہوا کہ روایات میں اختلاف ہے اور اس اختلاف کی بنیاد پر کسی بھی شخص کو اشکال پیدا ہوسکتا ہے، مگر اب شبہ کی گنجائش نہیں ہے، کیوں کہ حضرت عمرؓ کے تحقیقی فیصلہ نے یہ بات طے کردی ہے کہ غسل کرنا صرف التقاء ختانین ہی سے واجب ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ وجوب عبادات میں عمل براحتیاط کی بنیاد پر ہے ''تابعه عمرو عن شعبة'' یہاں عمرو بن مرزوق متابع بکسر باء ہیں، متابع بفتح الباء میں ابونعیم اور ہشام دونوں ہو سکتے ہیں، اصل یہ ہے کہ شعبہ نے یہ روایت قتادہ اور حسن دونوں سے سنی ہے، لہذا درصورت شعبہ از قتادہ ضمیر کا مرجع ابونعیم ہوگا اور بصورت روایت شعبہ از حسن ضمیر مفعول کا مرجع ہشام ہوگا۔

متابعت کا فائدہ امام بخاریؒ نے یہاں متابعت پیش فرمادی، کیوں کہ قتادہ گو ثقہ راویوں میں ہیں، مگر ان پر تدلیس کا الزام ہے اور مدلس کا عنعنہ معتبر نہیں ہے، اس لیے بخاری کو متابعت میں تحدیث کی تصریح نقل کرنا پڑی، بخاری کی متن کی روایت میں ''قتادہ عن الحسن'' کے الفاظ تھے اور اس متابعت میں قتادة قال أخبرنا الحسن مذکور ہوا ہے، مگر یہ متابعت بہ لفظ قال نقل فرما رہے ہیں، اس میں نقل بر سبیل مذاکرہ کا احتمال باقی ہے، متابعت بلفظ ''تابعهٗ'' میں یہ احتمال نہیں ہوتا، اس کا مطلب یہی سمجھا جاتا ہے کہ بسلسلۂ روایت یہ بات حاصل

ہوئی ہے۔

[۲۹] بَابُ غَسْلِ مَایُصِیْبُ مِنْ[1] فَرْجِ الْمَرْأَةِ

(۲۹۲) حَدَّثَنَا اَبُوْمَعْمَرٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنِ الْحُسَیْنِ قَالَ یَحْیٰی وَاَخْبَرَنِیْ اَبُوْسَلَمَةَ عَنْ عَطَآءِ بْنِ یَسَارٍ اَخْبَرَهٗ اَنَّ زَیْدَ بْنَ خَالِدِ الْجُهَنِیَّ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَاَلَ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ فَقَالَ اَرَاَیْتَ اِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ امْرَاَتَهٗ فَلَمْ یُمْنِ قَالَ عُثْمَانُ یَتَوَضَّأُ كَمَا یَتَوَضَّأُ لِلصَّلٰوةِ وَیَغْسِلُ ذَكَرَهٗ وَقَالَ عُثْمَانُ سَمِعْتُهٗ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ فَسَاَلْتُ عَنْ ذٰلِكَ عَلِیَّ بْنَ اَبِیْ طَالِبٍ وَالزُّبَیْرَبْنَ الْعَوَامِ وَطَلْحَةَ بنَ عُبَیدِ اللّٰهِ وَاُبَیَّ بْنَ كَعْبٍ فَاَمَرُوْهُ بِذٰلِكَ قَالَ یَحْیٰی وَاَخْبَرَنِیْ اَبُوْسَلَمَةَ اَنَّ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَیْرِ اَخْبَرَهٗ اَنَّ اَبَا اَیُّوْبَ اَخْبَرَهٗ اَنَّهٗ سَمِعَ ذٰلِكَ مِنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ . (گذشتہ:۱۷۹)

(۲۹۳) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا یَحْیٰی عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبِیْ قَالَ اَخْبَرَنِیْ اَبُوْ اَیُّوبَ قَالَ اَخْبَرَنِی اُبَیُّ بْنُ كَعْبٍ اَنَّهٗ قَالَ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِذَا جَامَعَ الرَّجُلُ الْمَرْاَةَ فَلَمْ یُنْزِلْ قَالَ یَغْسِلُ مَامَسَّ الْمَرْاَةَ مِنْهُ ثُمَّ یَتَوَضَّأُ وَیُصَلِّیْ. قَالَ اَبُوْعَبْدِ اللّٰهِ الْغُسْلُ اَحْوَطُ وَذٰلِكَ الْاٰخِیْرَ اِنَّمَا بَیَّنَّاهٗ لِاخْتِلَافِهِمْ وَالْمَآءُ اَنْقٰی .

ترجمہ | باب، عورت کی شرم گاہ سے جو رطوبت لگ جائے اس کا دھونا۔ حضرت زید بن خالد جہنی سے روایت ہے کہ انھوں نے حضرت عثمانؓ بن عفان سے دریافت کیا کہا، آپ کیا فرماتے ہیں اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ہمبستری کرے اور انزال نہ ہو، حضرت عثمانؓ نے فرمایا، وہ وضو کرلے، جیسا کہ نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے اور عضو مخصوص کو دھولے، حضرت عثمانؓ نے کہا کہ میں نے رسول اکرم ﷺ سے ایسا ہی سنا ہے (حضرت زید کہتے ہیں کہ) میں نے پھر اس مسئلہ کے بارے میں حضرت علی بن ابی طالب، زبیر بن عوام، طلحہ بن عبید اللہ اور ابی ابن کعب سے دریافت کیا تو انھوں نے بھی یہی حکم دیا، یحییٰ بن ابی کثیر نے کہا کہ مجھ کو ابوسلمہ نے خبر دی کہ انہیں عروہ بن زبیر نے بتایا تھا کہ ابوایوب نے ان کو خبر دی ہے کہ انھوں نے رسول اکرم ﷺ سے یہ سنا ہے۔ حضرت ابوایوب سے روایت ہے کہ مجھے ابی ابن کعب نے بتلایا کہ انھوں نے عرض کیا کہ یارسول اللہ! جب مرد اپنی بیوی سے ہم بستری کرے اور اس کو انزال نہ ہو، فرمایا اس مقام کو دھولے، جس سے عورت کا مس کیا تھا اور وضو کرلے اور نماز پڑھ لے۔ ابوعبداللہ البخاری کہتے ہیں کہ غسل کرنے میں احتیاط ہے اور آخر کی یہ روایتیں ہم نے صحابہ کرام کے اختلاف کی وجہ سے بیان کی ہیں، پانی کا استعمال صفائی کے

---

[1] یہاں مصری نسخہ میں رطوبة کا لفظ زائد ہے۔

لیے زیادہ موزوں ہے۔

مقصد ترجمہ مجامعت میں جو رطوبت عورت کی شرمگاہ سے نکلتی ہے وہ ناپاک ہے، اس کا دھونا ضروری ہے، خواہ وہ عضو پر لگی ہو یا کپڑے پر اس کا دھبہ آیا ہو، کہا جاتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ سے بہنے والی رطوبت احناف کے یہاں ناپاک نہیں، اس لیے اس ترجمہ کا رخ براہ راست احناف کی تردید کی طرف موڑا جاسکتا ہے، لیکن مسئلہ کی تفصیل سے قبل اگر امام بخاریؒ کے استدلال کو تحقیقی نگاہ سے دیکھا جائے تو یہ بات بالکل صاف معلوم ہوتی ہے کہ جن روایات سے امام بخاری نے اس مسئلہ پر استدلال کیا ہے، وہ مقصد کے اثبات میں ناکافی ہیں؛ کیوں کہ ان تمام روایات میں زیادہ سے زیادہ الفاظ یہ ہیں کہ پہلے عضو کو دھو ڈالے، پھر سو جائے۔

صرف دھو دینے کے حکم سے کسی چیز کی نجاست پر استدلال گو امام بخاری کا طریقہ ہے، مگر کیا ضروری ہے کہ روایت میں جہاں جہاں بھی دھونے کا ذکر ہے، وہیں وہیں ناپاکی اس کا اصل سبب ہو، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ دھونے کا یہ حکم استحبابی ہو، وجوبی نہ ہو؟ اور اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ فرج کی رطوبت عضو سے لگ کر اس کی حس کو کمزور کر دیتی ہے، صرف اس اعتبار سے استحبابی طور پر دھو ڈالنے کا حکم دیا گیا، اس کا یہ مطلب بھی ضروری نہیں کہ رطوبت ناپاک ہے، اگر عضو سے لگ گئی تو ضروری طور پر دھونا ہوگا، حضرات شوافع تو منی کے دھونے کا حکم بھی تطہیر کی غرض سے نہیں، تنظیف کی غرض سے بتلاتے ہیں، اگر اس رطوبت کے دھونے کے حکم کے لیے ہم بھی یہی تنظیف کی غرض بیان کر دیں تو اس میں کیا اعتراض ہے؟ دوسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مجامعت میں مذی کا خروج ضرور ہوتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو اور جب رطوبتِ فرج مذی سے مل گئی تو ناپاک ہوگئی اور اب دھونے کا حکم اگر وجوبی بھی ہے تب بھی صرف اس لیے ہے کہ مذی کے اختلاط سے وہ رطوبت ناپاک ہوگئی ہے، ان وجوہ کی بنا پر امام بخاریؒ کا استدلال کمزور ہے۔ رہی احناف کے مسلک کی تفصیل تو بات اصل یہ ہے کہ عورت کی اندام نہانی سے دو قسم کی رطوبتیں بہتی ہیں: ایک رطوبت تو وہ ہے جو ہمہ وقت اس محل میں رہتی ہے، گویا وہ اس حصہ جسم کا پسینہ ہے، جیسے بغل کی صورت ہے کیوں کہ یہ مقام ڈھکا رہتا ہے، اس لیے ہوا نہ جانے کے سبب ہمہ وقت کچھ نہ کچھ تری رہتی ہے، یہ رطوبت اور تری احناف کے یہاں پاک ہے اور یہ خیال کرنا کہ یہ پیشاب کا مقام ہے، اس لیے یہاں پیدا ہونے والی رطوبت یقیناً ناپاک ہوگی درست نہیں، کیوں کہ پیشاب سے طہارت حاصل کر لینا پاکی کے لیے کافی ہے، پاکی حاصل کرنے کے بعد پسینہ حصۂ جسم کے بند رہنے کی وجہ سے پیدا ہوگا، اس کو ناپاک قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ دوسری وہ رطوبت ہے جو جماعی حرکت سے پیدا ہوتی ہے، فرج کی یہ رطوبت ناپاک ہے، اگر یہ رطوبت کپڑے سے لگ جائے تو وہ یقیناً ناپاک ہو جائے گا، اس تفصیل سے قطع نظر علی الاطلاق رطوبت فرج کے سلسلے میں احناف کو موردِ الزام قرار دینا مسئلہ سے بے توجہی یا لاعلمی پر مبنی ہے۔

تشریح احادیث زید بن خالد جہنی کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ سے سوال کیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت کرے اور اس کو انزال نہ ہو تو وہ کیا کرے؟ فرمایا کہ وضو کرلیا کرے، جیسے نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، اس جواب کے ایک معنی تو وہی ہیں جو امام بخاریؒ کا مستدل ہیں کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں ہے، لیکن الفاظ کے عموم کے پیش نظر یہاں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں جماع سے فراغت ہو تو استنجاء کر کے وضو کرلے، تا کہ طبیعت کی گرانی اور جگر کی گرمی ختم ہو جائے، مفہوم یہ ہوگا کہ اگر فوراً غسل نہیں کرتا تو اس پر نماز کا وقت آ جانے تک کوئی پابندی نہیں ہے، وہ صرف وضو اور استنجے سے طبیعت کو اعتدال پر لا سکتا ہے، اب حضرت عثمانؓ کا فتوی ان لوگوں کے مخالف نہ ہوگا، جو ایسی صورت میں غسل کو لازم قرار دیتے ہیں؛ البتہ دوسری صورت میں حضرت ابی ابن کعب کے فتوی میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ استنجاء کرے، اس کے بعد نماز ادا کرے۔

اب ان دونوں روایتوں کے بعد بخاری اپنا فیصلہ لکھتے ہیں کہ صحابۂ کرامؓ کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا، ہم نے ان روایات کو اسی اختلاف کے پیش نظر نقل کیا ہے، مگر احتیاط غسل کرنے ہی میں ہے، امام بخاریؒ کے اس تبصرہ کی تقریر باب سابق میں گزر چکی ہے "الغسل احوط" کا مفہوم یہ ہے کہ غسل کرنا احتیاط وجوبی کے درجہ میں ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معاملہ عبادات کا ہے اور "العمل بالاحتياط في باب العبادات واجب" عبادات کے سلسلہ میں احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، امام بخاریؒ نے "الغسل احوط" میں اسی احتیاط کی جانب اشارہ کیا ہے۔　　(واللہ اعلم وعلمہ اتم)

﴿الى هنا تم كتاب الغسل ويتبعه كتاب الحيض﴾

بسم اللہ الرحمن الرحیم

[۶] ﴿کتاب الحیض﴾

وَقَوْلُ اللهِ تَعَالٰی وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللهُ اِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ. (سورۃ بقرۃ، آیت: ۲۲۲)

ترجمہ کتاب حیض کے بیان میں اور باری تعالی کا ارشاد کہ لوگ آپ سے حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ وہ پلیدی ہے، اس لیے تم لوگ ایام حیض میں عورتوں سے جدا رہو اور ان کے نزدیک مت جاؤ، پس جب وہ پاک ہوجائیں تو تم ان کے پاس اس مقام میں آؤ، جس کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے، بے شک اللہ تعالی توبہ کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے اور پاک رہنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔

امام بخاریؒ کی قدیم عادت کتاب الغسل کے بعد کتاب الحیض شروع فرمارہے ہیں اور اس میں امام بخاریؒ نے اپنی قدیم عادت کے مطابق کتاب الحیض کی ابتداء میں قرآن کریم کی ایک آیت ذکر فرمائی ہے، جس کا منشا یہ ہے کہ اس بارے میں یہ آیت کریمہ اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور آئندہ ابواب میں حیض کے جتنے متعلقات اور احکام ذکر کیے جارہے ہیں، مثلاً یہ کہ دم حیض نجس ہے اور ہر صورت میں اس کا دھونا لازم ہے، یہ محض کھرچنے اور رگڑنے سے پاک نہ ہوسکے گا، اس کے اثر کو ختم کرنے کے لیے مبالغہ سے کام لیا جائے گا اور یہ کہ حیض کی نجاست غیر متجزی ہے اور یہ کہ حیض کی یہ نجاست حائضہ کے جسم کے حصوں اور اس کے اعضاء جسم سے متعلق نہیں ہے، اس لیے وہ ذکر، دعا اور دوسری مجلسوں میں شرکت کرسکتی ہے۔ کچھ چیزیں خود حیض کی تشریح میں پیش کی گئی ہیں، مثلاً یہ کہ حیض کی کم سے کم کیا مقدار ہے اور زیادہ سے زیادہ کتنی ہے اور یہ کہ حیض کے سلسلے میں عادت کا اعتبار ہے یا رنگ کا؟ اور یہ کہ معاملہ حیض عورتوں کا قول مع الیمین معتبر ہوگا اور یہ کہ حیض اور استحاضہ کے احکام الگ الگ ہیں اور یہ کہ حائضہ کا پسینہ پاک ہے۔ بعض چیزیں ''فَاعْتَزِلُوْا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ'' سے متعلق ہیں، مثلاً یہ کہ ایام حیض میں مجامعت حرام ہے اور شوہر کو ان ایام میں حائضہ کے ساتھ کیا معاملہ رکھنا چاہئے؟ بعض ابواب کا تعلق ''حَتّٰى يَطْهُرْنَ'' سے ہے، مثلاً حیض کے ختم ہونے کی کیا صورت ہے، حیض اور اس کا علم کس طرح پر ہوگا؟ بعض احکام ''فَاِذَا تَطَهَّرْنَ'' کی تفصیل میں واقع ہوئے ہیں، مثلاً یہ کہ حیض کے بعد غسل واجب ہے، غسل حیض میں جسم کا دلک (ملنا) ضروری ہے، غسل حیض کے بعد محل کے باحول میں دفع کراہت اور اعادۂ شادابی کی غرض سے مشک وغیرہ کی خوشبو کا استعمال ہونا چاہئے، وغیرہ وغیرہ۔

جتنے احکام ومسائل اس کتاب الحیض میں بیان کئے جا رہے ہیں، وہ سب کے سب اسی ایک آیت کریمہ کے اجمال کی تفصیل وتشریح اور کسی نہ کسی عنوان سے اسی آیت کریمہ سے متعلق ہیں۔

آیت کریمہ کا شان نزول آیت کریمہ میں بیان ہوا کہ لوگ آپ سے حالت حیض کے متعلق سوال کرتے ہیں، اس سوال کی وجہ یہ ہوئی کہ اسلام سے قبل مدینہ میں یہود کافی آباد تھے اور اہل مدینہ بیشتر انھیں کا اتباع کرتے تھے، حائضہ کے بارے میں یہود کا عمل بڑے تشدد کا تھا۔ وہ حائضہ سے اس درجے اجتناب اور پرہیز کرتے تھے کہ اس کو دوسرے گھر میں منتقل کر دیتے تھے، یہ تو یہود کا عمل تھا۔ رہے دوسرے فرقے تو حائضہ کے سلسلے میں ان کا عمل علامہ عینیؒ نے حسب بیان مجاہد قرطبی کے حوالہ سے یہ نقل کیا ہے کہ مجوس اور یہود کا عمل ایک ہی تھا کہ حالت حیض میں عورت سے مکمل اجتناب کیا جاتا تھا، حتیٰ کہ اس کو گھر سے نکال دیا جاتا تھا، کھان پان سب الگ کر دیتے اور کفار ومشرکین ایام جاہلیت میں عورت کے مقام مخصوص سے تو اجتناب کرتے تھے، لیکن اس سے زیادہ شنیع عمل میں ان کے یہاں کوئی پرہیز نہ تھا اور وہ وطی بالدبر کیا کرتے تھے۔ اور نصاریٰ کے یہاں ایام حیض کی قطعاً رعایت نہ تھی بلکہ وہ حیض اور طہر کی حالت میں یکساں عمل کرتے تھے، اسلام نے ان تمام طریقوں کو ناجائز قرار دیتے ہوئے حائضہ کے ساتھ ایک معتدل اور مناسب طریق عمل کی ہدایت فرمادی، چنانچہ مسلم اور ابوداؤد میں حضرت انس کے طریق سے روایت موجود ہے کہ یہود ایام حیض میں عورتوں کو گھروں سے نکال دیتے تھے، اس لیے اس سلسلے میں رسول اکرم ﷺ سے دریافت کیا گیا، آیت نازل ہوگئی اور آپ نے ارشاد فرمایا: ''اِفعلوا کل شئی الاالنکاح'' مجامعت کے علاوہ ہر کام کی اجازت ہے۔

حائضہ کے متعلق اسلام کا حکم آیت کریمہ میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ لوگ آپ سے حائضہ کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ فرمادیجئے کہ حیض کی حالت گندگی کی حالت ہے جس طرح تم لوگ گندگی سے اجتناب کرتے ہو اسی طرح حائضہ سے بھی اجتناب کرنا چاہئے، لیکن اجتناب کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہے کہ انھیں گھر میں بھی نہ رہنے دو اور کھانے پینے میں شریک نہ کرو، بلکہ صرف گندگی کی جگہ سے بچتے رہو، باقی سب کام درست ہیں نہ تو یہود والا معاملہ درست ہے کہ انھوں نے حیض کی وجہ سے عورت کو مجسم ناپاک تصور کیا اور نہ نصاریٰ کا طریق ہی ٹھیک ہے کہ وہ پاکی اور ناپاکی کی رعایت ہی نہیں کرتے، بلکہ درمیانی راہ یہ ہے کہ حیض ایک گندی اور تکلیف دہ چیز ہے، اس لیے اس محل سے اجتناب کرو، جس سے حیض کا تعلق ہے۔ لفظ ''اذی'' میں جہاں اس چیز کی رعایت ہے کہ حیض ایک گندی چیز ہے، وہیں ایک رعایت یہ بھی ہے کہ حیض ایک تکلیف اور نقصان کا سبب ہوسکتا ہے، ایام حیض میں مجامعت سے متعدد لاعلاج امراض پیدا ہوسکتے ہیں، یہ چیز آنکھوں کے لیے بھی نقصان دہ ہے اور اطباء کے نزدیک اس سے جذام بھی پیدا ہوسکتا ہے، اس لیے ارشاد فرمایا گیا ''لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ'' کہ جماع کے ارادے سے تو ان قریب بھی نہ جانا ''لاتقربوھن'' کا یہ مطلب نہیں کہ انھیں پاس نہ لٹاؤ، ان سے اپنی خدمات نہ لو وغیرہ وغیرہ بلکہ مطلب

صرف یہ ہے کہ ان کے نزدیک مجامعت کے ارادے سے نہ جانا، چنانچہ آگے ارشاد ہے "فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ" جب وہ پاک ہوجائیں تو اس حصہ جسم سے قربان جائز ہے، جس کی اللہ نے اجازت دی ہے، اس اجازت سے معلوم ہوا کہ سابق میں "لاتقربوھن" آیا تھا، اس کا مفہوم بھی مخصوص قسم کے قربان سے روکنا تھا کہ اس ارادہ سے تو قریب بھی مت جانا اور جب پاک ہوجائیں تو پھر اس محل کا قربان کیجئے، جس سے بزمانۂ حیض تم کو روکا گیا تھا، یہود کا عمل یہ تھا کہ طہر کے بعد بھی ایک ہفتہ تک علیحدگی اختیار کئے رہتے تھے، ارشاد فرمایا جارہا ہے کہ ایسا نہیں، بلکہ طہارت کے بعد تمہیں فوراً اس بندش کو توڑ دینا چاہئے کہ طہر کے اوقات میں رحم کے قبول نطفہ کے لیے اس سے بہتر اور کوئی دوسرا وقت نہیں ہے، کیوں کہ اس وقت رحم بالکل صاف ہوتا ہے۔

حنفیہ کا مسلک حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عورت پورے دس دن میں حیض سے فارغ ہو تو اس سے فوری طور پر بھی قربان کی اجازت ہے، کیوں کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں جو پوری ہوچکی، اب حیض کے آنے کا امکان نہیں ہے، اس لیے قربان کی اجازت ہوگی، البتہ اگر دس دن سے کم میں طہر حاصل ہوگیا ہو تو چونکہ ابھی حیض آنے کا امکان ہے، اس لیے عورت کو غسل کا موقعہ دینا چاہئے تاکہ طہارت یقینی طور پر حاصل ہوجائے، آیت کریمہ میں دو صیغے وارد ہوئے ہیں، پہلے فرمایا "لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ" جب تک وہ پاک نہ ہوجائیں، اس وقت تک ان کے قریب نہ جاؤ۔ "یطھرن" کا صیغہ ہے جس میں عورت کے فعل کو قطعاً دخل نہیں، خون بند ہوگیا، طہارت حاصل ہوچکی ہے اور یہ از خود ہوئی ہے، آگے دوسرا صیغہ ہے فرماتے ہیں "فاذا تطھرن" جب وہ پاکی حاصل کرلیں، اس صیغہ میں عورت کے عمل کو دخل ہے، عورتیں خود بھی طہارت حیض کے سلسلے میں محتاط ہوتی ہیں؛ جب تک انہیں انقطاع حیض کا یقین نہیں ہوتا، غسل نہیں کرتیں، اس لیے امام اعظم علیہ الرحمہ نے ان دونوں صیغوں کا محل الگ الگ قرار دیا ہے، پہلا صیغہ "حتی یطھرن" جس میں عورت کے اپنے عمل کو اصلاً دخل نہیں ہے، اس صورت میں ہے جب پورے دس دن کے بعد حیض سے فراغت حاصل ہوئی، گویا اس صورت میں بغیر غسل کے بھی مجامعت درست ہے اور اگر دس دن سے کم میں حیض سے فراغت حاصل ہوگئی تو فوراً جماع کی اجازت نہ ہوگی، بلکہ آیت کریمہ میں ہے "فاذا تطھرن" جب وہ طہارت حاصل کرلیں یعنی ایسی صورت میں عورت کے غسل یا اتنے وقت کا جس میں غسل کیا جاسکے انتظار کرنا ناگزیر ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو پورے دس دن کے بعد اس کا حق رجعت ختم ہوگا اور اگر ابھی دس روز نہیں ہوئے ہیں تو اس کو رجعت کا حق رہتا ہے، کیونکہ حیض کے امکانی لمحات میں ابھی وسعت ہے۔

آگے ارشاد ہے، جب وہ پاک ہوجائیں، تو ان کے پاس آؤ جہاں سے خداوند کریم نے حکم دیا ہے، اس میں اشارہ ہے کہ اب عورت سے قربان کا موقع ہے، کیوں کہ دم حیض نے رحم کو قبول حمل کے قابل کردیا ہے، اس لیے ابتغاء ولد کی نیت سے قربان کے لیے یہ وقت بہت مناسب ہے، اس لیے "فاتوھن الخ" جہاں خداوند کریم نے اجازت دی ہے،

وہاں ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔

[۱] بَابٌ كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْحَيْضِ؟

وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ هٰذَا شَيْءٌ كَتَبَ اللهُ عَلٰى بَنَاتِ ادَمَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ كَانَ اَوَّلُ مَا اُرْسِلَ الْحَيْضُ عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ۔ وَقَالَ اَبُوعَبْدِ اللهِ وَحَدِيْثُ النَّبِيِّ ﷺ أَكْثَرُ،

ترجمہ باب، حیض کی ابتدا کس طرح ہوئی؟ اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ یہ ایسی چیز ہے، جو باری تعالی نے آدم علیہ السلام کی بیٹیوں کے لیے مقرر فرمادی ہے، بعض حضرات نے کہا کہ حیض اول اول بنی اسرائیل پر بھیجا گیا، بخاریؒ فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کی حدیث کا ثبوت زیادہ ہے۔

مقصد ترجمہ کتاب الحیض کے شروع میں امام بخاریؒ نے ایک آیت ذکر فرمائی، جس کا منشاء یہ تھا کہ حیض کے باب میں یہ آیت کریمہ اصل کی حیثیت رکھتی ہے، جس کی قدرے تفصیل بیان ہوچکی ہے، اب امام بخاری نے کتاب الحیض کے ابواب شروع فرمادیے ہیں اور اپنی عادت کے مطابق پہلا ترجمہ منعقد فرمایا ہے ”کیف کان بدء الحیض“ کہ دنیا میں حیض کس طرح پہنچا، اس کی ابتداء کس زمانہ میں ہوئی ہے اور کن حالات میں ہوئی ہے؟ چنانچہ اس کے ثبوت میں بخاری نے سرکار رسالت مآب ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے ”هذا شئی كتب الله على بنات ادم“ یعنی حیض ایسی چیز ہے، جس کو باری تعالی نے آدم کی تمام بیٹیوں کے لیے مقرر فرمادیا، منشاء یہ ہے کہ اس کی ابتداء حضرت حوا سے ہوئی، چنانچہ مستدرک حاکم میں بسند صحیح موجود ہے ”ان اول من حاضت كانت حوّاء حين اخرجت من الجنة“ سب سے پہلے حضرت حوا کو حیض آیا ہے، جب کہ انہیں جنت سے نکالا گیا ہے۔ اور یوں بھی امام بخاریؒ کے پیش کردہ الفاظ سے یہ مقصد ثابت ہورہا ہے کہ بنات آدم کے الفاظ بالکل عام ہیں اور اس عموم میں حضرت حوا بھی داخل ہیں، اس لیے کہ حیض کی ابتداء انھیں سے ہوئی، پھر بنات کا اطلاق بنات صلبیہ ہی پر حقیقت ہے، آگے بیٹیوں کی بیٹیوں پر اس لفظ کا اطلاق کرنا توسعات کے قبیل سے ہے، اس لیے گویا اس سلسلہ کا آغاز حضرت حوا ہی سے ہوا۔ اور یہ بات یوں سمجھ میں آتی ہے کہ حیض اللہ تعالی کی جانب سے ایک نعمت ہے جو خداوند قدوس کی جانب سے اس دنیا میں بھیجنے کے بعد حضرت حوا کو دی گئی، اس لیے کہ مقصد دنیا کی آبادی ہے اور دنیا کی آبادی توالد وتناسل پر موقوف ہے اور تناسل وتوالد بہ ظاہر اسباب حیض پر موقوف ہے، اگر عورت کو حیض نہ آئے تو ساری عمر بھی توالد وتناسل کا سلسلہ قائم نہیں ہوسکتا، آگے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کے خیال کے مطابق جیسا کہ ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بسند صحیح منقول ہے کہ سب سے پہلے حیض بنی اسرائیل کی عورتوں پر مسلط کیا گیا، کیوں کہ یہ عورتیں مسجد میں مردوں کے ساتھ حاضر ہوتیں اور بناؤ سنگھار کر کے جاتیں اور سجدہ کی حالت میں مردوں کو جھانکتیں، حیض مسلط کر کے ان عورتوں کی آمد کو بند کردیا گیا، گویا

اب دو چیزیں ہوگئیں، بعض روایات سے ثابت ہوا ہے کہ حیض کی ابتداء حضرت حوا سے ہوئی ہے اور دوسری بعض آراء کے مطابق اس کی ابتداء بنی اسرائیل کی عورتوں سے ہوئی ہے، امام بخاریؒ کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ حیض دنیا میں کیسے آیا؟ چنانچہ انھوں نے دونوں قول نقل کر دیئے اور اس کے بعد فرمایا'' وحدیث النبی ﷺ اکثر'' امام بخاریؒ علیہ الرحمہ نے دونوں چیزیں پیش کرنے کے بعد فیصلہ فرمایا کہ رسول اکرم ﷺ کی حدیث ثبوت وقوت میں زیادہ ہے اور اپنے عموم کے لحاظ سے حضرت حوا اور بنی اسرائیل کی عورتیں دونوں کو شامل ہے، اس لئے اس دنیا میں حیض کی ابتداء حضرت حوا سے ہوئی ہے، زمانہ بھی معلوم ہوگیا، لانے والی شخصیت بھی معین ہوگئی اور حالات بھی سامنے آگئے، ''حین اخرجت من الجنة'' کہ جب انہیں جنت سے نکالا گیا۔ ان دونوں مذکورہ روایتوں میں تطبیق کی شکل یہ ہے کہ ابتداء میں حضرت حوا کو حیض آیا تھا مگر اس میں شدت اور اشتد ادی کیفیت نہیں تھی، بلکہ صرف توالد وتناسل کی غرض سے ایک نعمت دی گئی ہے، جب بنات اسرائیل نے متعدد قسم کی بدعنوانیاں شروع کیں تو اس نعمت میں اشتد ادی کیفیت پیدا کر کے ان عورتوں کے لیے حیض کو باعث تکلیف کر دیا گیا، اب حیض کا یہ عالم ہے کہ ایام حیض میں حائضہ نچڑ جاتی ہے، حسن وکمال کمزور پڑ جاتا ہے، قوی کمزور اور دماغ مکدر ہو جاتا ہے، یہ شدت بنی اسرائیل کے زمانہ سے آئی ہے تو ابتداء حضرت آدم سے ہے اور شدت، بنی اسرائیل کے دور سے آئی ہے۔

بَابُ الْاَمْرِ بِالنُّفَسَآءِ اِذَا نُفِسْنَ[1]

(۲۹۴) حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمٰنِ بْنَ الْقَاسِمِ قَالَ سَمِعْتُ الْقَاسِمَ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عَائِشَةَ تَقُوْلُ خَرَجْنَا لَا نَرٰى اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا كُنَّا بِسَرِفَ حِضْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَاَنَا اَبْكِيْ فَقَالَ مَالَكِ اَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ اِنَّ هٰذَا اَمْرٌ كَتَبَهُ اللهُ عَلٰى بَنَاتِ اٰدَمَ فَاقْضِيْ مَا يَقْضِي الْحَاجُّ غَيْرَ اَنْ لَّا تَطُوْفِيْ بِالْبَيْتِ قَالَتْ وَضَحّٰى رَسُوْلُ اللهِ ﷺ عَنْ نِسَائِهٖ بِالْبَقَرِ. (آئندہ: ۳۰۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۸، ۱۵۱۶، ۱۵۱۸، ۱۵۵۶، ۱۵۶۰، ۱۵۶۱، ۱۵۶۲، ۱۶۳۸، ۱۶۵۰، ۱۷۰۹، ۱۷۲۰، ۱۷۳۳، ۱۷۵۷، ۱۷۶۲، ۱۷۷۱، ۱۷۷۲، ۱۷۸۳، ۱۷۸۶، ۱۷۸۷، ۱۷۸۸، ۲۹۵۲، ۴۳۸۴، ۴۴۰۱، ۴۴۰۸، ۵۳۲۹، ۵۴۴۸، ۵۵۵۹، ۶۱۵۷، ۷۲۲۹)

ترجمہ: باب، حائضہ عورتوں کا حکم جب ان کو حیض آئے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم صرف حج کے ارادے سے نکلے، چنانچہ جب ہم ''سرف'' میں پہونچے تو مجھے حیض آگیا، اس وقت رسول اللہ ﷺ میرے پاس

[1] مصری نسخہ میں اس باب پر نمبر درج نہیں ہے۔

تشریف لائے اور میں رو رہی تھی، آپ نے فرمایا تجھے کیا ہوا؟ کیا حیض آ گیا ہے؟ میں نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا بے شک یہ ایسی چیز ہے جو اللہ تعالی نے آدم علیہ السلام کی بیٹیوں کے لیے مقرر کر دی ہے، چنانچہ تم تمام وہ ارکان ادا کرو، جو حاجی ادا کرتا ہے، علاوہ اس کے کہ تم بیت اللہ کا طواف نہ کرو گی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اس دن رسول اکرم ﷺ نے اپنی ازواج مطہرات کی جانب سے گائے کی قربانی کی۔

مقصد ترجمہ بخاریؒ کے عام نسخوں میں اس حدیث پر کوئی ترجمہ نہیں، بلکہ اس حدیث کو سابق ترجمہ ہی سے متعلق قرار دیا ہے، اس صورت میں ''ھذا امر کتبہ اللہ علی بنات ادم'' سے اس کا تعلق اور مقصد پر دلالت دلالت واضح ہے، لیکن ابوذر کے نسخہ میں اس روایت پر ''باب الامر بالنفسآء اذا نفسن'' کا ترجمہ دیا گیا ہے، اگر اس نسخہ کا اعتبار کیا جائے تو ترجمہ کا مقصد یہ ہوگا کہ حیض کی حالت میں عورت کو بالکل آزاد نہیں چھوڑ دیا گیا کہ اس سے اوامر و نواہی کا بالکل تعلق ہی نہ ہو، جیسا کہ بعض دوسرے اہل مذہب نے عورت کو ان ایام میں تمام امور سے یک طرف کر رکھا تھا، بلکہ اس وقت بھی عورت سے بعض اوامر کا تعلق رہتا ہے، عورت ان ایام میں مجالس خیر میں شرکت کر سکتی ہے، دیگر اسباب خیر ذکر وغیرہ کی بھی اجازت ہے، چنانچہ حدیث باب سے ثابت ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو طواف اور سعی کے علاوہ تمام ارکان حج کی ادائیگی کی اجازت دی گئی۔

تشریح حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب ہم ۱۰ھ میں مدینہ سے نکلے تو ہمارے دل میں حج کے علاوہ کسی اور چیز کا خیال نہ تھا، جب مقام سرف میں پہونچے تو مجھے عذر حیض شروع ہو گیا، درمیان کے تمام واقعات حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہاں حذف کر دیئے، صورت یہ ہوئی کہ مدینہ سے نکلتے وقت حج کے علاوہ اور کوئی اصل چیز مقصد نہ تھی گو ضمن میں عمرہ بھی آ جائے، میقات پر پہونچ کر نبی اکرم ﷺ نے اعلان فرمایا کہ جس کا جی چاہے، حج کا احرام باندھے اور جس کا جی چاہے عمرہ کا احرام باندھے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عمرہ کا احرام باندھا، مقام سرف پر پہونچ کر جو مکہ سے تقریباً دس میل اس طرف واقع ہے، عذر حیض لاحق ہو گیا، اب پریشان ہیں کیوں کہ حیض کی وجہ سے عمرہ کے افعال ادا نہیں کئے جا سکتے اور جب تک افعال کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک احرام نہیں کھولا جا سکتا، نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اپنی عادت کے مطابق یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ عذر کتنے دن تک رہتا ہے، اس لیے پریشان تھیں کہ احرام کی حالت میں رہنا ہے اور احرام کی پابندیاں بہت ہیں اور جو مقصد تھا وہ حاصل نہیں ہو سکتا، عمرہ کا احرام باندھنے کا ایک یہ بھی فائدہ تھا کہ طواف و سعی کے بعد احرام کھول دیا جائے گا، درمیان میں کچھ دن آزادی کے مل جائیں گے اور اس کے بعد آٹھویں تاریخ کو پھر حج کا احرام شروع کر دیا جائے گا، لیکن عذر کے سبب پابندی بہت بڑھ گئی، عمرہ کے بغیر احرام سے باہر نہیں آ سکتیں اور حج کا احرام باندھنے کے لیے عمرہ سے فراغت ضروری ہے، افسوس اس لیے ہوا کہ عمرہ تو گیا ہی تھا، لیکن جس مقصد کے لیے سفر کیا گیا تھا، اس کا بھی حصول مشکل ہی نظر آ رہا ہے، اسی صدمے کی

وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا رو رہی تھیں کہ نبی اکرم ﷺ تشریف لائے، فرمایا کیا ہوگیا؟ انفست ؟ کیا حیض شروع ہوگیا؟ عرض کیا جی ہاں! ارشاد فرمایا اس میں رونے کی کیا بات ہے؟ ''ھذاشئی کتب اللہ علی بنات اٰدم '' یہ تو چیز ہی ایسی ہے کہ آدم کی بیٹیوں میں کسی کو اس سے مفر نہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں پر بھی حج فرض کیا ہے، اس لیے وہ تمام کام جو حاجی کرتا ہے کرو، البتہ طواف کی اجازت نہیں ہے، وہ طہارت کے بعد ہوجائے گا، نیز چوں کہ سعی طواف کے تابع ہے اور اس کو طواف پر مقدم کرنا درست نہیں ہے، اس لیے سعی بھی طواف کے ساتھ مؤخر ہوجائے گی، گویا آپ نے حضرت عائشہ کو تسلی دی کہ تم اس درجہ پریشان ہو رہی ہو، تم نے جس مقصد کے لیے سفر کیا ہے وہ فوت نہیں ہوگا۔

روایت میں آیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ازواج مطہرات کی طرف سے گائے کی قربانی کی، اب یہ قربانی کتنی ازواج مطہرات کی جانب سے تھی، سب کی جانب سے تھی یا بعض کی جانب سے؟ اس سے بحث نہیں ہے، مگر جب ایک چیز ثابت ہے کہ اونٹ یا گائے کی قربانی میں زیادہ سے زیادہ سات آدمیوں کی شرکت ہوسکتی ہے، تو یہ بات از خود واضح ہوگئی کہ سات ازواج کی طرف سے تو بقر کی قربانی ہوئی اور باقی کی طرف سے کچھ مذکور نہیں، لیکن یہ بھی مسلم ہے کہ عدم ذکر سے ذکر عدم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہا جائے گا کہ یا تو قربانی بعض ازواج کی طرف سے تھی اور بعض ازواج کی جانب سے مستقل علیحدہ ذبح کیا گیا جیسا کہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے الگ سے ذبیحہ کیا گیا تھا، اور یا یہ کہا جائے گا جنس بقر مراد ہے، خواہ ایک ہو یا ایک سے زائد، مگر اس صورت میں اشکال یہ ہے کہ ایک نسخہ ''بالبقرۃ'' کا بھی ہے اور ''ۃ'' بظاہر وحدت ہی کے لیے آتی ہے، اس لیے ایک بقرہ کی قربانی تو سات ہی کی طرف سے ہوسکتی ہے، نیز یہ کہ نسائی میں '' واحدۃ '' کی تصریح بھی موجود ہے، اگر یہ تصریح نہ بھی ہوتی تب بھی ''ۃ'' بظاہر وحدت ہی کے لیے تھی مگر اب بھی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ چوں کہ ''ۃ'' وحدت کی سمجھی گئی ہے، اس لیے راوی نے از خود ''واحدۃ'' کی قید لگادی، ورنہ ہوسکتا ہے کہ ''ۃ'' وحدت کی نہ ہو، بلکہ تانیث کی ہو، اگرچہ عام اہل لغت اس پر متفق نہیں ہیں کہ حیوانات میں ''ۃ'' کو تانیث کے لیے لیا جائے، مگر پھر بھی بعض اہل لغت نے حیوانات میں ''ۃ'' کو تانیث کے لیے مانا ہے، ابن سکیت امام لغت ''ۃ'' کو تانیث کے لیے حیوانات میں بھی تسلیم کرتا ہے، چنانچہ امام اعظمؒ کا واقعہ مشہور ہے کہ قتادہؒ جب کوفہ تشریف لائے اور لوگوں کا اجتماع ہوا تو حضرت قتادہ نے چاہا کہ لوگ سوالات کریں اور وہ جواب دیں، تاکہ علمی دھاک قائم ہوجائے، امام اعظم علیہ الرحمہ جو کہ ابھی نوعمر تھے پہونچے اور عرض کیا کہ ایک سوال میرا بھی ہے اور وہ یہ کہ نملہ سلیمان علیہ السلام مذکر تھی یا مونث؟ اب قتادہ حیران ہیں کہ کیا جواب دیں! اس پر امام صاحب نے فرمایا کہ مؤنث تھی کیوں کہ قرآن شریف میں ''قالت نملۃ'' فرمایا گیا ہے، اس طرح امام صاحب نے قتادہ کو ساکت کردیا، گویا امام صاحب علیہ الرحمۃ کے نزدیک نملۃ کی تاء وحدت کے لیے نہ تھی بلکہ تانیث کے لیے تھی، بہر کیف اصل مسئلہ یہ

تھا کہ نسائی میں جو "واحدة" کا لفظ بقرة کے ساتھ آیا ہے، اس کا اصل روایت ہونا ضروری نہیں، بلکہ ہوسکتا ہے کہ تائے تانیث کو راوی نے تائے وحدت سمجھ کر "واحدة" سے تعبیر کیا ہو، ورنہ اصل "ضحیٰ بالبقر" ہے اور بقر سے مراد جنس بقر ہے۔

[۲] بابُ غَسلِ الْحَائِضِ رَاسَ زَوْجِهَا وَتَرْجِيلِهِ

(۲۹۵) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ حَدَّثَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اُرَجِّلُ رَاسَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ وَاَنَا حَائِضٌ.

(آئندہ: ۲۹۶، ۳۰۱، ۲۰۲۸، ۲۰۲۹، ۲۰۳۰، ۲۰۳۱، ۲۰۴۶، ۵۹۲۵)

(۲۹۶) حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ مُوْسٰى قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ يُوْسُفَ اَنَّ اِبنَ جُرَيْجٍ اَخْبَرَهُمْ قَالَ اَخْبَرَنِيْ هِشَامُ بْنُ عُرْوَةَ عَنْ عُرْوَةَ اَنَّهُ سُئِلَ اَتَخْدِمُنِي الْحَائِضُ اَوْ تَدْنُوْ مِنِّي الْمَرْاَةُ وَهِيَ جُنُبٌ فَقَالَ عُرْوَةُ كُلُّ ذَالِكَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَكُلُّ ذٰلِكَ تَخْدِمُنِي وَلَيْسَ عَلٰى اَحَدٍ فِيْ ذٰلِكَ بَاسٌ اَخْبَرَتْنِي عَائِشَةُ اَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَسُوْلُ اللهِ ﷺ حِيْنَئِذٍ مُجَاوِرٌ فِي الْمَسْجِدِ يُدْنِيْ لَهَا رَاسَهٗ وَهِيَ فِيْ حُجْرَتِهَا فَتُرَجِّلُهٗ وَهِيَ حَائِضٌ. (گذشتہ: ۲۹۵)

ترجمہ باب، حائضہ کا اپنے شوہر کے سر کو دھونا اور اس میں کنگھی کرنا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے، فرمایا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے سر میں کنگھی کیا کرتی تھی اور میں حائضہ ہوتی تھی۔ حضرت عروہؒ سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا حائضہ میری خدمت کرسکتی ہے یا میرے قریب ہوسکتی ہے، جب کہ وہ ناپاک ہو؟ حضرت عروہ نے فرمایا کہ میرے اوپر یہ سب آسان ہے اور ان میں سے ہر ایک میری خدمت کرتی ہے اور کسی شخص پر اس سلسلہ میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ وہ رسول اکرم ﷺ کے بالوں میں کنگھی کیا کرتی تھیں درآں حالیکہ وہ حائضہ ہوتیں اور رسول اکرم ﷺ اس وقت مسجد میں اعتکاف کی حالت میں ہوتے، آپ حضرت عائشہؓ کے لیے اپنا سر مبارک قریب فرما دیتے، حضرت عائشہؓ اپنے حجرے ہی میں ہوتیں، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا آپ کے کنگھا کر دیتیں، حالانکہ وہ حالت حیض سے ہوتیں۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ حیض کی حالت میں حائضہ سے مختلف خدمات لی جاسکتی ہیں اور اس سلسلہ میں شریعت نے کوئی تنگی نہیں کی اور قرآن کریم میں جو "فاعتزلوا النسآء فی المحیض" فرمایا گیا ہے، اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حائضہ کے قریب جانے سے بالکل اور بہر صورت ممانعت کر دی گئی ہے، جیسا کہ یہود کا عمل تھا، بلکہ بخاری نے ترجمہ رکھ کر بتلا دیا کہ حائضہ اپنے خاوند کے تمام امور خدمت انجام دے سکتی ہے، سر دھو سکتی ہے، کنگھا کرسکتی

ہے، خاوند کا سر گود میں رکھ کر آرام پہنچا سکتی ہے، بدن کا سہارا دے سکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

ترجمہ پر استدلال حدیث میں آیا ہے "کنت ارجل رأس رسول الله صَلَّی اللهِ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ وانا حائض" ترجیل بالوں کے سنوارنے کو کہتے ہیں، خواہ ہاتھوں اور انگلیوں سے درست کئے جائیں، خواہ کنگھے سے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں حیض کی حالت میں رسول اکرم ﷺ کے بال سنوارا کرتی تھی، بس ترجمہ اسی سے ثابت ہو رہا ہے، مگر سنوارنے کی بات تو ثابت ہوگئی، ترجمہ کا دوسرا جز بالوں کا دھونا بھی ہے، اس کا ذکر نہ اس روایت میں ہے اور نہ دوسری حضرت عروہ والی روایت میں ہے، اب تو یوں کہا جائے کہ یہاں امام بخاریؒ نے اختصار سے کام لیا ہے، دوسرے طریق سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہؓ حیض کی حالت میں سر مبارک دھوتی تھیں، آپ کھڑکی کے راستے سے سر مبارک نکال دیتے تھے، چوں کہ عذر حیض کی وجہ سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا مسجد میں آنہیں سکتی تھیں، اس لیے حجرے ہی میں رہتیں، آپ سر مبارک کھڑکی میں نکال دیتے اور حضرت عائشہؓ دھو دیتیں، یہ تفصیلی روایت خود آگے آرہی ہے، یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ ترجیل کا لفظ بالوں کے درست کرنے سے کنایہ ہے، خواہ یہ درست کرنا بالوں کو دھونے کی صورت میں ہو، یا کنگھا کرنے کی صورت میں۔

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عروہ سے سوال کیا گیا کہ عورت حیض اور جنابت کی حالت میں خاوند کی خدمت کر سکتی ہے اور قریب آسکتی ہے یا نہیں؟ حضرت عروہ نے جواب دیا کہ میرے لحاظ سے عورت جنبیہ ہو یا حائضہ، خدمت بھی کر سکتی ہے اور قریب بھی آسکتی ہے اور یہ کوئی میری خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ہر شخص اس حالت میں عورت سے خدمت لے سکتا ہے اور استدلال میں حضرت عروہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت پیش کردی کہ وہ حیض کی حالت میں رسول اکرم ﷺ کے بال سنوار دیا کرتی تھیں، اس روایت میں حائضہ سے خدمت لینے کی بات تو صاف طریقہ پر سامنے آگئی، لیکن بحالت جنابت خدمت لینے کا مسئلہ تصریح سے نہیں بیان کیا گیا، دراصل عروۃ نے جنابت کو حیض پر قیاس کیا، کیوں کہ حیض ایک قذر اور گندی چیز ہے، جب اس گندگی کی حالت میں خدمت کی اجازت ہے تو جنابت تو ایک معنوی امر ہے، اس حالت میں بدرجہ اولی خدمت کی اجازت ہوگی، ترجمۃ الباب کے ثبوت کے سلسلے میں یہاں بھی وہی اشکال ہے کہ ترجیل کا مسئلہ تو بیان کردیا گیا، لیکن سر دھونے کی بات ذکر نہیں کی گئی، اس کی دو صورتیں حدیث سابق کے ذیل میں بیان کی جا چکی ہیں۔

[۳] بَابُ قِرَاءَةِ الرَّجُلِ فِیْ حِجْرِ امْرَاتِهٖ وَ هِیَ حَائِضٌ

وَکَانَ اَبُوْوَائِلٍ یُرْسِلُ خَادِمَهٗ وَهِیَ حَائِضٌ اِلٰی اَبِیْ رَزِیْنٍ فَتَأْتِیْهِ بِالْمُصْحَفِ فَتُمْسِکُهٗ بِعِلَاقَتِهٖ

(۲۹۷) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَیْمِ الْفَضْلُ بْنُ دُکَیْنٍ سَمِعَ زُهَیْرًا عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ صَفِیَّةَ اَنَّ اُمَّهٗ حَدَّثَتْهُ اَنَّ عَائِشَةَ حَدَّثَتْهَا اَنَّ النَّبِیَّ ﷺ کَانَ یَتَّکِئُ فِیْ حِجْرِیْ وَاَنَا حَائِضٌ ثُمَّ یَقْرَأُ

القُرْآنَ.　　　(آئندہ: ۷۵۴۹)

ترجمہ باب، مرد کا اپنی بیوی کی گود میں قرآن کریم کی تلاوت کرنا درآں حالانکہ وہ حیض کی حالت میں ہو۔ حضرت ابووائل اپنی باندی کو رزین کے پاس بھیج دیتے جب کہ وہ حالت حیض میں ہوتی، پس وہ مصحف لے کر آتی اور فیتہ کو پکڑ لیتی۔ منصور بن صفیہ سے روایت ہے کہ انکی والدہ نے ان سے حدیث بیان کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان سے بیان کیا کہ نبی اکرم ﷺ میری گود میں تکیہ لگاتے تھے اور میں حیض کی حالت میں ہوتی، پھر آپ قرآن کریم کی تلاوت فرماتے۔

مقصد ترجمہ حائضہ کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے یہاں ایک قدم اور آگے بڑھایا، یعنی وہ خدمات جن کا اوپر ذکر ہو چکا وہ تو درست ہیں ہی، لیکن حائضہ سے اس سے بھی اہم خدمات لی جاسکتی ہیں، مثلاً یہ کہ خاوند اگر اپنی بیوی سے بدن لگا کر یا اس کی گود میں سر رکھ کر قرآن کریم کی تلاوت کرنا چاہے تو یہ بلا کراہت کے جائز ہے اور حائضہ کے لیے بھی ایسا درست ہے کہ وہ اس کو بدن کا سہارا دے، یا اس کا سر اپنی گود میں رکھ لے۔ بخاریؒ آہستہ آہستہ قدم بڑھا رہے ہیں، دراصل امام بخاری کے نزدیک حائضہ قرآن کریم کی تلاوت کر سکتی ہے، بخاری اپنا یہ مسلک متعدد منزلیں طے کرنے کے بعد بیان کریں گے۔ یہاں کہتے ہیں کہ ابووائل اپنی باندی کو حیض کی حالت میں رزین کے پاس بھیج کر قرآن شریف منگاتے اور باندی قرآن کریم اس صورت میں لاتی کہ قرآن جزدان میں ہوتا اور جزدان کے ساتھ ایک فیتہ لگا ہوتا، باندی فیتہ کو پکڑ کر قرآن شریف لے آتی،[1] اس صورت میں گو حائضہ فیتہ کی حامل ہے مگر چوں کہ فیتہ حامل مصحف ہے اس لیے بالواسطہ حائضہ ہی حامل مصحف ہوئی، مقصد پر استدلال اس طرح ہوگا کہ جیسے یہاں حائضہ بالواسطہ حامل مصحف ہے، اسی طریقہ سے یوں سمجھو کہ قاری کا، سر حامل قراءت ہے اور عورت کی گود حامل راس ہے، اس لیے بالواسطہ عورت ہی حامل قراءت ٹھیری، نیز یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرب نجاست میں قراءت کی ممانعت نہیں، کیوں کہ حائضہ کا وہ حصۂ جسم جس سے حیض خارج ہو رہا ہے وہ ناپاک ہے اور اسی کی گود میں قراءت کی اجازت دی جا رہی ہے۔

حدیث میں آیا "کان یتکئی" آپ گود کا سہارا لیتے اور تلاوت فرماتے، مقصد ترجمہ ثابت ہو گیا کہ خاوند اپنی حائضہ بیوی کی گود میں سر رکھ کر تلاوت کر سکتا ہے، جنب اور حائضہ کے لیے ہمارے نزدیک بالعلاقہ حمل مصحف جائز ہے اور امام احمد کا مختار بھی یہی ہے، البتہ امام مالک اور امام شافعیؒ حمل مصحف بالعلاقہ کی بھی حائضہ اور جنب کو اجازت

---

[1] قرآن کریم کو چھونے کے سلسلے میں ہمارے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کے اوپر دو قسم کا غلاف ہوتا ہے، ایک وہ کپڑا جو پٹھوں پر سلا ہوتا ہے، اس کو چولی کہتے ہیں اور دوسرے کپڑے کا ایک گھر قرآن کریم کی حفاظت کے لیے بنایا جاتا ہے، اس کا نام جزدان ہے، چولی کو بے وضو ہاتھ لگانا درست نہیں کیوں کہ وہ قرآن کریم سے کسی وقت جدا نہیں ہوتی، جزدان کے ساتھ قرآن کریم کو بے وضو اٹھایا اور لیا جا سکتا ہے، نیز جو کپڑا انسان کے بدن پر ہے وہ انسان کے تابع ہے، جس طرح حدث کی حالت میں قرآن کریم کو ہاتھ نہیں لگا سکتے، اسی طرح بدن کے کپڑوں سے بھی قرآن کریم نہیں چھو سکتے، البتہ جو کپڑا بدن سے الگ ہو، جیسے رومال وغیرہ تو ایسے کپڑوں سے حالت حدث میں بھی قرآن کریم کا لینا اور چھونا درست ہے۔ ۱۲

نہیں دیتے۔ بخاریؒ کا ترجمہ حنفیہ کی موافقت میں ہے۔ واللہ اعلم

[۴] بَابُ مَنْ سَمَّى النِّفَاسَ حَيْضاً

(۲۹۸) حَدَّثَنَا الْمَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِيْ كَثِيْرٍ عَنْ أَبِيْ سَلَمَةَ أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهُ أَنَّ أُمَّ سَلَمَةَ حَدَّثَتْهَا قَالَتْ بَيْنَا أَنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ مُضْطَجِعَةٌ فِيْ خَمِيْصَةٍ إِذْ حِضْتُ فَانْسَلَلْتُ فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حَيْضَتِيْ فَقَالَ أَنُفِسْتِ؟ قُلْتُ نَعَمْ فَدَعَانِيْ فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيْلَةِ. (آئندہ: ۳۲۲، ۳۲۳، ۱۹۲۹)

ترجمہ باب، جس شخص نے نفاس کا نام حیض رکھا۔ زینب بنت ام سلمہ بیان کرتی ہیں کہ ان سے ام سلمہؓ نے بیان کیا کہ اس درمیان میں کہ میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ اونی چادر میں لیٹی ہوئی تھی کہ اچانک مجھے حیض شروع ہوگیا، چنانچہ میں چپکے سے کھسکی اور میں نے اپنے حیض کے کپڑے لیے، تو آپ نے فرمایا، کیا حیض آ گیا؟ عرض کیا ہاں! پھر آپ نے مجھے بلایا اور میں آپ کے ساتھ چادر میں لیٹ گئی۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ حیض ونفاس کے تقریباً احکام ایک ہی ہیں، فرق صرف یہ ہے کہ حیض کی مدت متعین ہے اور نفاس کی کوئی میعاد نہیں، باقی اکثر احکام مشترک ہیں، نہ حائضہ قرآن کو ہاتھ لگا سکتی ہے نہ نفساء علی ہذا الصلوۃ، صوم، دخول مسجد، طواف کعبہ، قربان زوج سے دونوں محروم ہیں، احکام میں اشتراک کی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں کہیں حیض پر نفاس کا اطلاق کیا اور کہیں نفاس پر حیض کا، اگر ان دونوں کے احکام الگ الگ ہوتے تو لسان شریعت میں بھی امتیاز کیا جاتا، تاکہ سامعین کو مسائل میں اشتباہ پیش نہ آئے، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ باب حیض ونفاس میں اطلاقات کا توسع جاری ہے، ایسا نہیں کہ حیض کے لیے صرف لفظ حیض یا اس کے ہم معنی لفظ، اسی طرح نفاس کی تعبیر میں صرف لفظ نفاس ہی استعمال ہوا ہو، تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ احکام کے اشتراک کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ اصل یہ ہے کہ مصنف علام کو حکم نفاس کے معاملہ میں کوئی روایت ان کی شرط کے مطابق نہیں ملی، اس لیے اثبات حکم کے لیے یہ انوکھا طریق اختیار فرمایا گیا اور گو امام بخاریؒ نے ترجمہ میں تو یہی الفاظ ذکر کیے ہیں کہ نفاس کو حیض کا نام دیا گیا، لیکن محض تسمیہ اور نام بتلانا امام بخاری کا وظیفہ نہیں ہے، وہ لغات نہیں گناتے، بلکہ ان کے یہاں احادیث پر تراجم کا انعقاد فقہی مسائل پر تنبیہ کی غرض سے کیا گیا ہے، اس لیے بخاریؒ نے "من سمی النفاس حیضاً" کہہ کر اس مسئلہ پر تنبیہ کی ہے، کہ ان دونوں کے احکام مشترک ہیں۔

شارحین بخاری کے خیالات اس سلسلہ میں بعض شارحین بخاری کو اشکال پیش آیا ہے اور اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ بخاریؒ نے ترجمہ میں "من سمی النفاس حیضاً" کے الفاظ استعمال کیے

ہیں، جن کا ترجمہ یہ ہے کہ جس شخص نے نفاس پر حیض کا اطلاق کیا، حالانکہ ذیل میں جو روایت پیش کی گئی ہے، اس میں نفاس پر حیض کا اطلاق نہیں ہے، بلکہ حیض پر نفاس کا اطلاق کیا گیا ہے، چنانچہ بعض حضرات نے اعتراض کر دیا کہ ترجمہ بجائے ''من سمی النفاس حیضاً'' کے ''من سمی الحیض نفاساً'' ہونا چاہئے تھا، پھر شارحین نے اس اشکال کی توجیہ کے لیے بڑی نکتہ آفرینیاں کی ہیں، بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس میں تقدیم و تاخیر ہے، یعنی مفعولِ ثانی مفعول اول پر مقدم کر دیا گیا ہے،[1] کسی نے کہا کہ اس میں صنعت قلب ہے اور علم بلاغت میں صنعت قلب اونچے درجہ کی چیز ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی نکتہ بھی ہو، تقدیم و تاخیر اور صنعت قلب کا حاصل ایک ہی ہے۔

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ '' سمی '' اطلاق کے معنی میں ہے، یعنی ''من اطلق النفاس علی الحیض'' یعنی جس نے حیض پر نفاس کا اطلاق کیا، اب یہ ترجمہ ذیل میں پیش کردہ حدیث کی تعبیر سے بالکل مطابق ہو گیا، کسی کے یہاں ترجمہ یہ ہے '' من ذکر النفاس و اراد حیضاً'' جس نے نفاس بولا اور حیض مراد لیا، یہ بھی قریب قریب وہی چیز ہے، ابن رشد نے اس سلسلہ میں ایک اور طریقہ اختیار فرمایا جو لطیف ہے، وہ کہتے ہیں کہ عورت کے رحم سے جو بھی خون نکلتا ہے اس کا اصلی نام نفاس ہے، خواہ وہ خون ہو جو ماہ بماہ عورت کو آتا ہے، یا ولادت کے بعد کا خون ہو۔ اور حقیقت بھی یہی ہے کہ یہ دونوں اپنی اصلیت میں ایک ہی ہیں، کیوں کہ استقرار حمل کے بعد ماہ بماہ آنے والا خون رحم کا منھ بند ہو جانے کی وجہ سے رک جاتا ہے، تاکہ وہ بچہ کی غذا بن سکے، ولادت کے بعد اس غذا کی ضرورت نہیں رہتی، اسی طرح رحم کا منھ بھی کھل جاتا ہے، اس لیے اس خون کو نکال دیا جاتا ہے، نہ نکلے تو عورت کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے، تو ابن رشد کہتے ہیں کہ رحم سے آنے والے ہر خون کا نام دراصل نفاس ہے، مگر امتیاز قائم کرنے کے لیے ماہ بماہ آنے والے خون کا نام حیض رکھ دیا گیا ہے، اس لیے نبی اکرم ﷺ نے جو تعبیر اختیار فرمائی وہ اصل تسمیہ کے اعتبار سے ہے، کیوں کہ آپ نے فرمایا'' انفست '' کیا نفاس شروع ہو گیا؟ اور حضرت ام سلمہؓ نے جو تعبیر کی وہ ماہواری کے مخصوص نام سے متعلق تھی، انھوں نے کہا'' حضت و انسللت''، مجھے حیض شروع ہوا تو میں چپکے سے کھسک گئی، اب ابن رشد کے بیان کردہ ان معنی کو صنعت قلب کے ساتھ متعلق کیا جائے تو اس میں دو نکتے ہیں: ایک تو پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کا ارشاد ہے، دوسرے حضرت ام سلمہؓ کا بیان، پیغمبر علیہ السلام کی تعبیر میں نفاس کا لفظ ہے اور ام سلمہ کی تعبیر میں حیض کا، اس لیے پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے احترام کا تقاضہ یہ ہے کہ آپ کی بیان کردہ تعبیر کو اصل قرار دیا جائے، تاکہ اس معاملہ میں فرق مراتب کا ادب ملحوظ رہے۔ ''صنعت قلب'' کے لیے یہ دو نکتے ہو سکتے ہیں، یہ چیزیں بخاریؒ کے پیش نظر ہوں یا نہ ہوں، مقصد حاصل ہو گیا کہ ان دونوں کے احکام میں اشتراک ہے۔

تشریح حدیث حضرت ام سلمہؓ فرماتی ہیں کہ میں نبی اکرم ﷺ کے ساتھ ایک چادر میں لیٹی تھی، اچانک یہ صورت ہوئی کہ میں کھسک کر نکل آئی، آہستہ سے نکلنے کی ضرورت یوں پیش آئی کہ نہ تو

[1] گویا اصل میں عبارت یوں ہے ''من سمی حیضاً بالنفاس یا من سمی حیضاً النفاس ''۔۱۲

ایسی حالت میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام کے ساتھ لیٹے رہنے کو طبیعت نے گوارہ کیا اور نہ یہ مناسب تھا کہ آپ کے آرام میں خلل واقع ہو، اس لیے ام سلمہؓ آہستہ سے نکلیں، جب حیض کے مخصوص کپڑے لے لئے، خواہ کرسف وغیرہ اس سے مراد ہوں یا ہوسکتا ہے کہ ان ایام کے لیے لباس ہی الگ کر رکھا ہو، جو بھی معنی ہوں، کپڑے لے لیے، تو آپ نے فرمایا، اچھا نفاس شروع ہوگیا؟ اور تم نے اپنے کپڑے لے لیے تو آجاؤ، چنانچہ آپ نے اسی اونی چادر کے اندر بلالیا، معلوم ہوا کہ "فاعتزلوا النساء" کے یہ معنی نہیں کہ عورت سے یکسر تعلقات منقطع کر لیے جائیں۔ اعتزال کا مطلب یہ ہے کہ قربان سے الگ رہو، کتاب الحیض کی ابتداء میں یہ عرض کر دیا گیا تھا کہ بہت سے ابواب اعتزال کی توضیح و تشریح میں وارد ہیں، ان ہی میں سے ایک باب یہ بھی ہے۔

[۵] بَابُ مُبَاشَرَةِ الْحَائِضِ

(۲۹۹) حَدَّثَنَا قَبِيْصَةُ قَالَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ مَنْصُوْرٍ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ عَنِ الْاَسْوَدِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ اَغْتَسِلُ اَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ اِنَاءٍ وَّاحِدٍ وَّكِلَانَا جُنُبٌ. (گذشتہ:۲۵۰)

(۳۰۰) وَكَانَ يَامُرُنِيْ فَاَتَّزِرُ فَيُبَاشِرُنِيْ وَاَنَا حَائِضٌ. (آئندہ:۳۰۲،۲۰۳۰)

(۳۰۱) وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ اِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فَاَغْسِلُهُ وَاَنَا حَائِضٌ. (گذشتہ:۲۹۵)

(۳۰۲) حَدَّثَنَا اِسْمَاعِيْلُ بْنُ خَلِيْلٍ قَالَ اَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ اَخْبَرَنَا اَبُوْاِسْحَاقَ هُوَ الشَّيْبَانِيُّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَانِ بْنِ الْاَسْوَدِ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا اِذَا كَانَتْ حَائِضًا فَاَرَادَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ اَنْ يُّبَاشِرَهَا اَمَرَهَا اَنْ تَتَّزِرَ فِيْ فَوْرِ حَيْضَتِهَا ثُمَّ يُبَاشِرُهَا قَالَتْ وَاَيُّكُمْ يَمْلِكُ اِرْبَهُ كَمَا كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَمْلِكُ اِرْبَهُ. تَابَعَهُ خَالِدٌ وَجَرِيْرٌ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ. (گذشتہ:۳۰۰)

(۳۰۳) حَدَّثَنَا اَبُوْ النُّعْمَانِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ حَدَّثَنَا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ شَدَّادٍ قَالَ سَمِعْتُ مَيْمُوْنَةَ قَالَتْ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ اِذَا اَرَادَ اَنْ يُّبَاشِرَ اِمْرَاَةً مِّنْ نِّسَائِهِ اَمَرَهَا فَاتَّزَرَتْ وَهِيَ حَائِضٌ وَرَوَاهُ سُفْيَانُ عَنِ الشَّيْبَانِيِّ.

ترجمہ باب، حائضہ کے بدن سے بدن ملانے کا حکم۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ میں اور نبی اکرم ﷺ ایک برتن سے غسل کیا کرتے تھے اور ہم دونوں جنبی ہوتے اور آپ مجھے حکم دیا کرتے، میں ازار باندھ لیتی، پس آپ مجھ سے مافوق الازار مباشرت فرماتے، درآنحالیکہ میں حائضہ ہوتی اور آپ اپنے سر مبارک کو میری جانب نکال دیا کرتے، جب کہ آپ اعتکاف میں ہوتے تو میں سر مبارک دھوتی درآں حالیکہ میں حائضہ ہوتی۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ہم ازواج مطہرات میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور رسول اکرم ﷺ اس سے مباشرت فرمانا چاہتے تو حیض کے ابتدائی ایام میں ازار باندھنے کا حکم فرماتے، پھر مباشرت کرتے اور تم میں سے کون شخص اپنی خواہش کا اس طرح مالک ہوسکتا ہے، جیسا کہ رسول اکرم ﷺ اپنی خواہش کے مالک تھے۔ شیبانی سے خالد اور جریر نے علی بن مسہر کی متابعت کی ہے۔ عبداللہ بن شدادؒ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت میمونہ کو یہ فرماتے سنا ہے کہ رسول اکرم ﷺ جب اپنی ازواج مطہرات میں سے کسی کے ساتھ مباشرت کا ارادہ فرماتے تو اس کو ازار باندھنے کا حکم فرماتے، درآنحالیکہ وہ حائضہ ہوتی۔ سفیان نے شیبانی سے اس کو روایت کیا۔

مقصد ترجمہ امام بخاریؒ نے اس باب میں اپنے مقصد کی طرف ایک اور قدم بڑھایا کہ مباشرتِ حائض جائز ہے، مباشرت کے معنی ہیں، بدن سے بدن کا لگانا، بشرہ سے بشرہ ملانا، مجامعت مراد نہیں ہے کہ وہ قطعاً حرام ہے، لیکن اب سوال یہ ہے کہ مباشرت کس حد تک جائز ہے اور کس حصہ کی مباشرت شریعت میں حرام قرار دی گئی ہے؟ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے، حنفیہ میں امام محمد اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک شعار دم یعنی مخصوص حصہ جسم کو چھوڑ کر باقی تمام جسم سے مباشرت جائز ہے۔ اور امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ اس کے قائل ہیں کہ ناف سے لے کر گھٹنوں تک کا حصہ سب کا سب ممنوع الاستعمال قرار دیا گیا ہے، صرف ناف کے اوپر اور گھٹنے کے نیچے حصہ جسم کی مباشرت جائز ہے۔

ترجمہ کا ثبوت امام بخاریؒ نے اس مسئلہ کے ثبوت میں جو دلائل دیئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں کہ ازار کے اوپر مباشرت کا مفہوم ہی یہ ہے کہ ناف سے اوپر اور گھٹنے کے نیچے کے حصہ سے مباشرت کی اجازت دی گئی ہے، حدیث میں آیا ہے کہ حیض کے تیزی کے ایام میں اگر رسول اکرم ﷺ مباشرت کا ارادہ فرماتے تو ازار بندھوا دیتے۔ جب ابتداءً حیض آتا ہے، تو اس کی کیفیت تیزی کی ہوتی ہے اور پھر قطرے قطرے کی شکل میں بہتا رہتا ہے، ابتداء حیض میں ازار بندھوانے کا مطلب یہ نہیں کہ جب کم مقدار میں رہ جائے تو اس وقت ازار کی ضرورت نہ ہوگی، بلکہ یہاں تو صرف اتنی بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ ابتداء وفور حیض کے ایام میں تکدر زیادہ ہوتا ہے، مرد کی طبیعت میں بھی نفرت رہتی ہے اور عورت کی طبیعت پر بھی انقباض طاری [illegible] جاتا ہے، لیکن ان تکدر کے ایام میں بھی شریعت ناف کے اوپر اور گھٹنے کے نیچے تمتع اور مباشرت سے منع نہیں کرتی، جب [illegible]ور حیض کے ایام میں کوئی ممانعت نہیں ہے، تو جب حیض کی مقدار کم ہو جائے تو اس وقت بدرجۂ اولی اس حصۂ جسم سے تعلق رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا اور ازار باندھ کر مباشرت کی اجازت دی جائے گی، اس روایت سے جمہور کا مسلک ثابت ہو رہا ہے، کیوں کہ اس میں یہ آیا ہے کہ جب رسول اکرم ﷺ مباشرت کا ارادہ فرماتے تو ازار بندھوا دیتے، ظاہر ہے کہ ازار کا مقصد یہی ہوگا کہ ممنوع الاستعمال حصہ کا مس نہ ہو، جیسا کہ ایک بار رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا گیا تھا "مایحل لی من امرأتی

وھی حائض " یعنی میری بیوی اگر ایام حیض میں ہو تو مجھے اس کے جسم کے کس حصہ سے استمتاع کی اجازت ہوگی؟ فرمایا "مافوق الازار" یعنی ایسی حالت میں جس حصۂ جسم سے مباشرت کی اجازت ہے وہ ازار کے اوپر ہے، ازار عموماً ناف سے رکبہ (گھٹنے) تک ہوتا ہے، اس لیے ناف اور گھٹنے کے درمیان مباشرت کی اجازت نہ دی جائے گی، گویا شرعاً سداً للباب اس پورے حصۂ جسم کو ماحول قرار دے کر اس کو ہاتھ لگانے یا اس سے تمتع کرنے سے روک دیا گیا ہے، معلوم ہوا کہ "لا تقربو ھن" کا اتنا ہی مطلب ہے کہ حائضہ کے جسم کے اتنے حصہ کے قریب نہ جاؤ، مافوق الازار کے تمتع سے کوئی نہیں روکتا۔

امام احمدؒ اور امام محمدؒ کے دلائل

رہیں وہ روایات جو امام احمد اور امام محمدؒ کا مستدل ہیں، مثلاً ابوداؤد میں ہے: "ان النبیّ علیہ اذا ارادمن الحائض شیئاً القی علی فرجھا ثوباً" رسول اکرم علیہ جب حائضہ کے ساتھ کسی قسم کے تمتع کا ارادہ فرماتے تو شرم گاہ پر کپڑا ڈال دیتے تھے، لیکن ایک صاحب عقل خود خیال کر سکتا ہے کہ " القی علی فرجھا ثوبا " کے صرف یہ معنی معین نہیں ہیں کہ صرف شرمگاہ پر کپڑا ڈال دیا جاتا اور باقی حصۂ جسم پر کچھ نہ ہوتا، بلکہ دوسری روایات کی روشنی میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ یہ تعبیر کا فرق ہے، ورنہ اصل معنی یہی ہیں کہ ایسی حالت میں آپ ازار کا استعمال کراتے تھے، اسی ازار کے استعمال کو " القی علی فرجھا ثوباً" سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔ یا ایسے ہی مسلم میں حضرت انس بن مالک سے اس موضوع کے متعلق منقول ہے کہ "اصنعوا کل شئ الا النکاح" جماع کے علاوہ ہر کام کی اجازت ہے، اس روایت میں " کلّ شئ " کے عموم سے استدلال کیا جاتا ہے کہ فرج کے علاوہ حصۂ جسم سے تمتع کی اجازت ہے، لیکن یہ بات بھی ظاہر ہے کہ یہاں پر عموم مقصود نہیں ہے، بلکہ روایت کی غرض اصلی یہ ہے کہ قربان کے علاوہ اور ہر طرح کے تمتع کی اجازت ہے، جیسے بوس و کنار وغیرہ۔ اور قربان روکنے کی صورت یہی ہے کہ اس حصۂ جسم سے کوئی تعلق ہی نہ رہنے دیا جائے، جس سے استمتاع کے بعد کسی قسم کا اندیشہ ہو، جیسا کہ خود حدیث باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان میں اس کی تصریح موجود ہے، فرماتی ہیں کہ تم میں سے کون ایسا ہے، جو رسول اکرم علیہ کی طرح اپنی خواہشات پر قابو یافتہ ہو؟ اس جملے کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ایک تو یہ کہ ازار کے بعد بھی وفور جذبات میں بہہ جانے کا اندیشہ باقی رہتا ہے، اس لیے ازار استعمال کرانے کے باوجود شدید احتیاط کی ضرورت ہے، دوسرے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ رسول اکرم علیہ اپنے جذبات پر پوری طرح قابو یافتہ تھے اور ناممکن تھا کہ ازار کے بغیر بھی اگر وہ مباشرت کرنا چاہیں تو ان سے کوئی خلاف شرع فعل صادر ہو سکے، مگر اس قابو اور قدرت کے باوجود آپ ہمیشہ ازار کا پہلے ہی استعمال کراتے، پھر مباشرت فرماتے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس ارشاد کی روشنی میں بعض شوافع نے ایام حیض میں مباشرت کا ارادہ کرنے والے کے لیے یہ تفصیل کی ہے کہ جس شخص کو اپنی ذات پر پورا اعتماد ہو اور کسی غلط روی کا خطرہ نہ ہو تو مباشرت کی اجازت دی جائے گی ورنہ نہیں۔

بہر کیف مقصد یہ ہے کہ" اصنعو ا کل شی الا النکاح" (جماع کے علاوہ ہر چیز کی اجازت ہے) میں عموم مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود جماع سے روکنا ہے اور اس کی صورت شرع نے یہ مقرر کی ہے کہ شرم گاہ اور اس کے ماحول سے اجتناب کیا جائے، کیوں کہ" من ارتاع حول الحمی یوشك ان یقع فیه "جو چراگاہ کے اردگرد جائے گا، وہ چراگاہ کے اندر بھی جا سکتا ہے، چنانچہ ایک روایت گزر چکی ہے کہ رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ مجھے اپنی بیوی کے کس حصہ جسم سے حالت حیض میں استمتاع کا حق ہے، آپ نے فرمایا" لك ما فوق الازار" ازار کے علاوہ ہر حصہ جسم سے استمتاع کا حق ہے، غرض ان تمام روایات کا خلاصہ یہی ہے کہ ہر چیز کا ایک ماحول ہوتا ہے، مثلاً کنواں ہے، جب کنواں کھودا جاتا ہے تو اس کا ایک حریم معین کر دیا جاتا ہے کہ اتنے فاصلے تک کوئی دوسرا کنواں نہیں کھودا جائے گا، ورنہ تو اس کنویں کا نقصان ہوگا، درخت لگانے میں حریم اور ماحول کی رعایت کی جاتی ہے، اسی طریقہ سے شرمگاہ کا بھی ایک حریم ہے اور وہ حریم ہے ناف سے گھٹنے تک، ایام حیض میں اس حصہ سے تعلق رکھنے میں ارتکاب حرام کا خطرہ ہے، اس لیے شریعت نے اس کو ممنوع قرار دے دیا۔

نیز "مایحل لی من امرأتی وھی حائض" کے جواب میں" لك مافوق الازار" منطوق کی حیثیت رکھتا ہے یعنی"جمیع مایحل لك من امرأتك وھی حائض مافوق الازار لا مایستره الازار من جسدھا "اور "اصنعو کل شئ الا النکاح" منطوق کی حیثیت میں نہیں ہے، بلکہ مفہوم ہے اور منطوق و مفہوم میں اگر تعارض ہو تو منطوق کو ترجیح دیجاتی ہے، اس لیے" لك مافوق الازار "کی رعایت سے ناف سے لے کر گھٹنے تک کا استمتاع حرام ہوگا۔

[٦] بَابُ تَرْكِ الْحَائِضِ الصَّوْمَ

(۳۰۴) حَدَّثَنَا سَعِيْدُ بْنُ اَبِیْ مَرْيَمَ قَالَ اَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ اَخْبَرَنِیْ زَيْدٌ ابْنُ اَسْلَمَ عَنْ عِيَاضِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ عَنْ اَبِیْ سَعِيْدِ الْخُدْرِیِّ قَالَ خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ فِیْ اَضْحٰی اَوْ فِطْرٍ اِلَی الْمُصَلّٰی فَمَرَّ عَلَی النِّسَآءِ فَقَالَ يَامَعْشَرَ النِّسَآءِ تَصَدَّقْنَ فَاِنِّیْ اُرِيْتُكُنَّ اَكْثَرَ اَهْلِ النَّارِ فَقُلْنَ وَبِمَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِيْنٍ اَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ اِحْدَاكُنَّ. قُلْنَ وَمَانُقْصَانُ دِيْنِنَا وَعَقْلِنَا يَارَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ اَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْاَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟ قُلْنَ بَلٰی قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، اَلَيْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟ قُلْنَ بَلٰی قَالَ فَذٰلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا. (آئندہ: ۱۴۶۲،۹۵۶، ۱۹۵۱، ۲۶۵۸)

ترجمہ باب، حائضہ کا روزہ نہ رکھنا یعنی حالت حیض میں روزہ چھوڑ دینا۔ حضرت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ عیدالاضحیٰ یا عیدالفطر کے دن عیدگاہ تشریف لے گئے، پھر آپ کا گزر عورتوں پر ہوا، آپ نے فرمایا اے عورتوں کے گروہ! تم صدقہ زیادہ دیا کرو! میں نے تمہیں بیشتر اہل دوزخ میں سے دیکھا ہے، عورتوں نے عرض کیا اور یہ کس لیے ہے؟ یارسول اللہ! فرمایا کہ تم لعنت زیادہ کرتی ہو اور شوہر کی ناسپاسی کرتی ہو، میں نے تم سے زیادہ نقصان میں عقل و دین کے اعتبار سے کسی کو نہیں دیکھا کہ وہ ایک سمجھدار انجام بین انسان کی عقل کو برباد کرنے والا ہو، عرض کیا کہ ہمارے دین اور عقل میں کیا نقصان ہے؟ یارسول اللہ! فرمایا کہ کیا عورت کی شہادت مرد کی شہادت سے نصف نہیں ہے؟ عرض کیا کہ جی ہاں! فرمایا یہ عورت کی عقل میں نقصان کی دلیل ہے، پھر فرمایا کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ عورت کو حیض آتا ہے، تو وہ نماز پڑھتی ہے، نہ روزہ رکھ سکتی ہے؟ عرض کیا جی ہاں! فرمایا کہ یہ عورت کے دین کا نقصان ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد ترجمہ یہ ہے کہ حالت حیض میں روزہ کی اجازت نہیں ہے، اجازت نماز کی بھی نہیں ہے، لیکن امام بخاریؒ نے ترجمہ میں صرف روزہ کا بیان کیا ہے "ترك الحائض الصوم" اس کی وجہ یہ ہے کہ گو حالت حیض میں نماز اور روزے دونوں کی اجازت نہیں، مگر ان دونوں کی حیثیت الگ الگ ہے، نماز کا ترک تو بالکلیہ ہے، یعنی حائضہ نماز کی اہل نہیں، کیوں کہ نماز میں طہارت شرط ہے اور حالت حیض میں طہارت کا فقدان ہے، لہذا حائضہ نماز کی مکلف ہی نہیں، تاکہ حیض سے نمٹنے کے بعد ان ایام کی قضاء کرے، لیکن روزے کی حیثیت بالکل مختلف ہے روزے میں طہارت شرط نہیں ہے، اگر دن بھر جنبی رہے اور روزہ رکھ لے تو روزہ ہو جائے گا، اگرچہ ایسا کرنا گناہ ہے، مگر پھر بھی روزے کے لیے طہارت شرط نہیں ہے، لیکن شریعت نے حالت حیض کو روزے کے لئے مانع قرار دیا ہے، کیوں کہ ان ایام میں نجاست کے ساتھ تلطخ رہے گا اور روزہ کا مقصد تطہیر ہے، اور طہارت و نجاست میں منافات ہے، اس لیے ان دونوں میں روزہ نہ رکھا جائے گا[1]؛ لیکن چوں کہ روزہ کے حق میں حائضہ کی اہلیت باقی تھی، اس لیے نماز کی طرح روزہ یکسر معاف نہیں ہے، بلکہ اس کی قضا کرنی ہوگی، اس لیے امام بخاریؒ نے نماز اور روزے کے ترک کو ایک باب میں جمع نہیں کیا، بلکہ یہاں روزے کا ذکر ہے، نماز کے سلسلہ میں ایک مستقل باب آئندہ منعقد کریں گے۔

تشریح حدیث روایت گزر چکی ہے، عید کے خطبہ کے بعد رسول اکرم ﷺ عورتوں کی جماعت میں تشریف لے گئے اور صدقات کی طرف توجہ دلائی اور فرمایا کہ میں نے جہنم میں عورتوں کو زیادہ دیکھا ہے اور اس

---

[1] نیز طبی اعتبار سے بھی ایام حیض میں روزہ، ادرار کے لیے بھی نقصان دہ ہوگا، حالانکہ صحت کے لیے حیض کا ادرار ضروری ہے اور اسی لیے ضرورت اس کی ہے کہ ایام حیض میں ایسی چیزیں استعمال کرے کہ حیض آسانی سے آجائے اور روزہ سے خشکی بڑھے گی اور خون کے جاری ہونے میں دقت پیدا ہو جائے گی، اس لیے از روئے طب بھی روزہ کی تاخیر ضروری ہے۔ ۱۲

کی وجہ یہ ارشاد فرمائی کہ تمہارے اندر ایک مرض ہے جو مردوں کے مقابلے میں تمہارے اندر بہت زیادہ ہے، تمہاری زبان پر لعنت کے الفاظ بار بار آتے ہیں، لعنت کے معنی ہیں دوسرے کو اللہ کی رحمت سے نکال دینا، دوسرے یہ کہ تم خاوند کی احسان فراموشی کرتی ہو، وہ تمہارے لئے طرح طرح کی کوشش کرتا ہے اور تم ناشکری کر کے اس کی زندگی مکدر کرتی ہو، اس لیے "جزاء من جنس العمل" کے اصول پر میں نے تمہیں جہنم میں زیادہ دیکھا ہے کہ وہاں خدا کی رحمت سے بھی دوری ہے اور زندگی بھی مکدر ہے۔

اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں نے کسی کو دین وعقل کے نقصان کے اعتبار سے تمہاری طرح سے نہیں دیکھا، جو سمجھ دار انسان کی عقل پر اس طرح تسلط کر لے کہ اس کو بالکل دیوانہ بنا دے۔

پھر عورتوں نے دین اور عقل کے بارے میں سوال کیا، حالانکہ ان کا یہ سوال خود نقصان عقل کی دلیل ہے کہ سننے کے بعد خاموش نہیں رہیں؛ بلکہ پوچھنے بیٹھ گئیں کہ حضور وہ کیا بات ہے؟ انسان کی اگر کوئی کمزوری بیان کی جاتی ہے تو وہ خاموش ہو جاتا ہے، مگر یہ عورتیں خاموش نہ رہ سکیں، بلکہ باقاعدہ پوچھنے بیٹھیں، نیز یہ کہ سرکار رسالت مآب ﷺ نے پہلے جو چیزیں عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمائی تھیں کہ تم لعنت کے الفاظ زیادہ استعمال کرتی ہو، خاوند کی ناسپاسی کرتی ہو، یہ چیزیں بھی خود دین اور عقل کے نقصان سے متعلق تھیں مگر جب عورتوں نے سوال کیا تو آپ نے نہایت شفقت اور حکمت سے انھیں دونوں باتیں سمجھا دیں، فرمایا عقل کا نقصان تو یہ ہے کہ عورت کی شہادت مرد کی شہادت کا نصف ہے، یعنی اول تو ہر معاملہ میں عورت کی شہادت معتبر نہیں اور جہاں معتبر ہے وہاں بھی ایک مرد کے برابر دو عورتوں کی شہادت قرار دی گئی ہے ارشاد فرمایا گیا: "فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى" آیت میں اس کی وجہ بھی بیان کر دی گئی ہے کہ اگر ایک بھول جائے تو دوسری اس کو یاد دلا دے، یہاں عورت سے مراد جنس عورت ہے، ورنہ بعض عورتیں دین اور دنیا کے معاملات میں مردوں سے بھی زیادہ معاملہ فہم ہوتی ہیں۔

جب نقصان عقل کے سلسلے میں عورتوں کی سمجھ میں بات آ گئی تو آپ نے دین کا نقصان بیان فرمایا، ارشاد فرمایا کہ دین کا نقصان یہ ہے کہ عورت مہینہ کے کچھ دنوں میں نماز اور روزہ سے روک دی گئی ہے، مقصد ترجمہ اسی ارشاد سے ثابت ہوتا ہے، اس ارشاد میں عورتوں کے بارے میں نقصان دین کی نسبت کی گئی ہے وہ اضافی ہے، یعنی مرد کے اعتبار سے اس کا دین ناقص ہے، کیوں کہ مرد تیس دن نماز پڑھتا ہے، پورے رمضان کے روزے رکھتا ہے اور عورت ایسا نہیں کر سکتی۔

اب آگے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا حائضہ کو نماز اور روزے کے ترک کا ثواب ملے گا یا نہیں؟ جیسے کوئی انسان صحت کی حالت میں نوافل کا عادی ہو اور کسی مرض کی وجہ سے ان کو ادا نہ کر سکے، تو اس کو نوافل کا ثواب برابر دیا جاتا ہے، تو آیا حائضہ کو بھی ان ایام میں نماز کا ثواب ملے گا یا نہیں؟ نوویؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر تو یہ ہے کہ عورت کو ثواب نہ ملنا چاہئے

اور حائضہ اور مریض کے معاملہ میں فرق یہ ہے کہ مریض اپنے اعمال دوام اور ہمیشگی کی نیت سے ادا کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہے کہ اس میں دوام کی اہلیت بھی تھی، حائضہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے، نہ وہ دوام کی نیت کر سکتی ہے اور نہ اس میں اس کی اہلیت ہے، گویا نوویؒ کے نزدیک ثواب اس صورت میں ملتا ہے کہ عمل کی نیت ہو، لیکن کسی عذر سے عمل کی نوبت نہ آسکی ہو اور حائضہ نیت ہی نہیں کر سکتی اس لیے ثواب نہیں ملے گا۔

لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ثواب کا مدار عمل اور نیت پر نہیں ہے، امتثال امر پر ہے، چنانچہ اگر کوئی خلاف شرع عمل کرتا ہے تو ہرگز ثواب نہیں ملے گا، ثواب امتثال اور فرماں برداری پر ملتا ہے اور جس طرح سے مرد کے لیے امتثال اس میں ہے کہ وہ پورے مہینہ نماز پڑھے، سارے رمضان روزے رکھے، اسی طرح عورت کے حق میں امتثال امر یہ ہے کہ وہ ایام حیض میں نماز اور روزہ ترک کردے؛ کیوں کہ حائضہ کو شریعت کی طرف سے رک جانے کا حکم ہوا ہے، اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ عورت کو ثواب نہیں ملے گا، چنانچہ متعدد شارحین بخاری نے نوویؒ کی تصدیق میں تأمل کیا ہے۔

[۷] بَابٌ تَقْضِي الْحَائِضُ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا اِلَّا الطَّوَافَ بِالْبَيْتِ

وَقَالَ اِبْرَاهِيْمُ لَا بَاسَ اَنْ تَقْرَءَ الْاٰيَةَ. وَلَمْ يَرَ ابْنُ عَبَّاسٍ بِالْقِرَاءَةِ لِلْجُنُبِ بَاسًا. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَذْكُرُ اللهَ عَلَى كُلِّ اَحْيَانِهِ. وَقَالَتْ اُمُّ عَطِيَّةَ كُنَّا نُؤْمَرُ اَنْ نُخْرِجَ الْحُيَّضَ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيْرِهِمْ وَيَدْعُوْنَ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ اَخْبَرَنِيْ اَبُوْسُفْيَانَ اَنَّ هِرَقْلَ دَعَا بِكِتَابِ النَّبِيِّ ﷺ فَقَرَأَهُ فَاِذَا فِيْهِ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ وَيٰٓاَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ الْاٰيَةَ. (آل عمران:۶۴) وَقَالَ عَطَاءٌ عَنْ جَابِرٍ حَاضَتْ عَائِشَةُ فَنَسَكَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ الطَّوَافِ بِالْبَيْتِ وَلَا تُصَلِّيْ. وَقَالَ الْحَكَمُ اِنِّيْ لَاَذْبَحُ وَاَنَا جُنُبٌ. وَقَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ. (انعام:۱۲۱)

(۳۰۵) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيْزِ بْنُ اَبِيْ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ لَا نَذْكُرُ اِلَّا الْحَجَّ فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ طَمِثْتُ فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ وَاَنَا اَبْكِيْ فَقَالَ مَايُبْكِيْكِ؟ قُلْتُ لَوَدِدْتُ وَاللهِ اَنِّيْ لَمْ اَحُجَّ الْعَامَ قَالَ لَعَلَّكِ نُفِسْتِ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَاِنَّ ذٰلِكِ شَيْءٌ كَتَبَ اللهُ عَلٰى بَنَاتِ اٰدَمَ فَافْعَلِيْ مَايَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ اَنْ لَا تَطُوْفِيْ بِالْبَيْتِ حَتّٰى تَطْهُرِيْ. (گذشتہ:۲۹۴)

ترجمہ باب، طواف کعبہ کے علاوہ حائضہ کے تمام مناسک حج کو ادا کرنے کا بیان۔ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا کہ حائضہ کے لیے قرآن کریم کی آیت پڑھنے میں مضائقہ نہیں۔ ابن عباسؓ کے نزدیک جنبی کے لیے تلاوت قرآن میں

مضائقہ نہیں ہے اور رسول اکرم ﷺ اپنے تمام اوقات میں باری تعالی کا ذکر فرماتے تھے۔ ام عطیہ نے فرمایا کہ عید کے دن حائضہ عورتوں کو بھی باہر نکلنے کا حکم ہوتا تھا، پس وہ مردوں کی طرح تکبیر پڑھتی تھیں اور دعا کرتی تھیں۔ ابن عباسؓ نے فرمایا کہ انھیں ابوسفیانؓ نے بتلایا کہ ہرقل نے رسول اکرم ﷺ کا نامہ مبارک منگایا اور اس کو پڑھا اور اس میں قرآن شریف کی یہ آیت تھی "بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ يٰٓاَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا اِلٰى كَلِمَةٍ الاية" اور عطاء نے جابر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ایام حج میں حیض آ گیا، تو انھوں نے طواف خانہ کعبہ اور صلوۃ کے علاوہ تمام مناسک حج ادا کئے۔ حکم نے بیان کیا کہ میں جنابت کی حالت میں ذبح کرتا ہوں۔ اور خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم اس ذبیحہ کو نہ کھاؤ، جس پر اللہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ہم نبی اکرم ﷺ کے ہمراہ نکلے اور درآنحالیکہ ہم حج کے علاوہ کسی چیز کا ذکر نہ کرتے تھے، پس جب ہم مقام سرف میں پہونچے تو مجھے حیض شروع ہو گیا، رسول اکرم ﷺ تشریف لائے تو میں رو رہی تھی، فرمایا تمھیں کیا چیز رلا رہی ہے؟ عرض کیا کاش میں امسال حج کا ارادہ نہ کرتی، ارشاد فرمایا کہ شاید تمھیں حیض آ گیا، عرض کیا جی ہاں! آپ نے فرمایا کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی تمام بیٹیوں پر مقرر کر دیا ہے، اس لیے تم وہ تمام افعال ادا کرو جنھیں حاجی ادا کرتا ہے، سوائے اس کے تم طواف نہ کرو گی، جب تک کہ حیض سے فارغ ہو کر پاکی حاصل نہ کر لو۔

مقصد ترجمہ یہاں ترجمہ کا عنوان یہ ہے کہ حائضہ حیض کی حالت میں حج کے تمام ارکان ادا کر سکتی ہے، مگر طواف کی اجازت نہیں، یہ ترجمہ کا عنوان ہے، مگر بخاریؒ کا مقصد اس سے بالکل الگ ہے، جو ضمناً سمجھ میں آ رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ حائضہ اور جنبی کو قرآن کریم کی قرأت کی اجازت ہے، چند ابواب اس سے پہلے تمہید کے طور پر بیان کئے گئے تھے کہ قرب نجاست میں قرآن کریم کی تلاوت کی اجازت ہے، حائضہ کی گود میں قرآن شریف پڑھنے کی اجازت ہے، فیتہ سے قرآن کریم کو پکڑ لینے کی اجازت ہے، یہ تمام تمہیدات تھیں، اب امام بخاریؒ ایک نتیجہ نکال رہے ہیں اور اپنے مقصد کی طرف آ رہے ہیں کہ نہ حیض قرآن کریم کی قرأت سے مانع ہے اور نہ جنابت۔ اور اصل یہ ہے کہ بخاریؒ کی نظر میں کوئی صحیح روایت ایسی نہیں ہے، جس میں جنبی یا حائضہ کو قرآن کریم کی قرأت سے روکا گیا ہو، گو اس سلسلے میں متعدد روایات ہیں اور بعض روایت کی متعدد محدثین نے تصحیح بھی کی ہے، لیکن صحیح یہی ہے کہ کوئی صحیح روایت اس سلسلے میں نہیں ہے، درجۂ حسن تک کی روایات تو موجود ہیں، البتہ ان تمام روایات کا قدر مشترک یہی ہے کہ جنبی کو قرأت قرآن کی اجازت نہیں ہے، لیکن چونکہ امام بخاریؒ کی نظر میں کوئی روایت درجۂ صحت تک پہنچی ہوئی نہیں ہے، اس لیے انھوں نے یہ قول کیا ہے کہ جنبی اور حائضہ کو تلاوت کی اجازت ہے، نیز یہ کہ بخاری اس سلسلے میں منفرد نہیں ہیں، سلف میں اور بھی بعض حضرات ہیں، جن کے نزدیک جنبی کو قرأت کی اجازت دی گئی ہے، ائمہ فقہاء میں امام مالکؒ سے بھی دو روایتیں ہیں، ایک

روایت میں جنبی اور حائضہ دونوں کو قراءت کی اجازت ہے اور دوسرے قول میں صرف حائضہ کو اجازت ہے اور جنبی کو نہیں، حضرت امام شافعیؒ سے بھی قول قدیم میں ایسا ہی منقول ہے، طبری، ابن المنذر اور بعض حضرات سے بھی یہ اجازت منقول ہے، مگر حنفیہ، حنابلہ اور شوافع کے مختار قول کے مطابق جنبی یا حائضہ کو تلاوت کی اجازت نہیں ہے، حنفیہ کے یہاں اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر تلاوت کی نیت ہے، تو جنبی کے لیے ایک دو آیت پڑھنے کی بھی اجازت نہیں ہے، البتہ ذکر اور دعاء کی نیت سے اگر قرآن کریم کی آیت پڑھی جائے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ تھی تفصیل مذاہب۔ امام بخاری جنبی اور حائضہ کے لیے مطلقاً تلاوت کی اجازت دیتے ہیں، لیکن اجازت پر بھی ان کے پاس کوئی صریح دلیل نہیں ہے، اس لئے باب کے تحت متعدد چیزیں جمع کی ہیں، کچھ سلف کے اقوال ہیں، ان کا مقصد یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ہم منفرد نہیں ہیں، بلکہ اور حضرات بھی اس کی اجازت دے رہے ہیں، کچھ دلائل احادیث کے عموم اور اطلاق سے متعلق ہیں، لیکن تمام دلائل میں بخاری کی شان '' الغریق یتشبت بالحشیش '' کی معلوم ہوتی ہے، ان دلائل کا قدرے تفصیل سے ذکر کیا جاتا ہے۔

ابراہیم نخعیؒ کا ارشاد

بخاریؒ نے اپنے مسلک پر استدلال کے سلسلے میں ابراہیم نخعیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ کو ایک آیت پڑھنے کی اجازت ہے، کیا طرفہ تماشا ہے کہ بخاریؒ امام حدیث ہو کر استدلال میں ابراہیم نخعیؒ کا قول پیش کر رہے ہیں، لوگ ہم سے استدلال میں بخاری کی حدیث کا مطالبہ کرتے ہیں اور بخاری ابراہیم نخعیؒ کے ایسے قول سے استدلال کرتے ہیں جو پوری طرح ان کے مدعا سے مطابقت بھی نہیں رکھتا، ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ ایک آیت کی اجازت ہے، معلوم ہوا کہ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک قدر قلیل کی اجازت ہے اور قدر قلیل ایک آیت ہے، گویا نخعیؒ پورے طور پر امام بخاری کے ہمنوا نہیں ہیں، علاوہ بریں آیت کی قراءت دو طرح سے ہوتی ہے، ایک تلاوت کی نیت سے اور دوسرے ذکر اور دعا وغیرہ میں جس میں تلاوت کی نیت نہیں ہوتی، ہوسکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے دعا اور ذکر کے لیے اجازت دی ہو، پھر اگر تلاوت کی نیت سے بھی ہے تو اگر تلاوت کی طرح ہے، تو اس کا حکم اور ہے اور اگر تلاوت ٹکڑے ٹکڑے کر کے ہے تو اس کا حکم اور ہے، معلوم نہیں کہ ابراہیم نخعیؒ کے یہاں کس سلسلے میں اجازت دی گئی ہے، پھر ابراہیم نخعیؒ کے اس درجہ مجمل قول سے امام بخاری کا استدلال ہمارے لیے حیرت کا باعث ہے، اور اگر ابراہیم نخعیؒ اس سلسلے میں کلی طور پر بخاری کے ہمنوا ہو جائیں تو اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ ابراہیمؒ بھی بخاری کے ساتھ ہو جائیں گے، ابراہیم نخعیؒ کا وزن یہ ہے کہ وہ تابعی ہیں اور تابعی بقول امام اعظمؒ '' ھم رجال ونحن رجال '' اس لیے مختصر بات یہ ہے کہ اگر بخاریؒ کو اپنے مسلک پر استدلال ہی کرنا تھا، تو انھیں کوئی حدیث اور روایت پیش کرنی چاہئے تھی، ابراہیمؒ کے مجمل قول سے استدلال بخاری کی جلالت شان سے مستبعد معلوم ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ابراہیم نخعیؒ کے قول کے بعد امام بخاریؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے اثر سے استدلال کیا ہے، اثر یہ ہے کہ ابن عباسؓ کے نزدیک جنبی کو تلاوت کی اجازت ہے جنبی کو تو ابن عباسؓ نے اجازت دی تھی، امام بخاریؒ نے قیاس کرلیا کہ جنابت بھی چونکہ ایک طرح کی نجاست ہے، اس لیے جب جنبی کو اجازت ہوگی تو حائضہ کو بھی ہونی چاہئے، حالاں کہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے، کیوں کہ جنابت تو ایک حکمی نجاست ہے اور حیض میں حقیقی، حیض میں نجاست کے ساتھ برابر تلطخ رہتا ہے، لیکن امام بخاریؒ نے اس فرق کی رعایت نہیں کی بلکہ قیاس کرلیا، اب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کئے گئے اس مسلک کی حقیقت کیا ہے؟ تو ابن المنذر نے اس اثر کو موصولاً بیان کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ حالت جنابت میں بھی اپنا ورد پورا کرلیتے تھے، پس بخاری نے یہیں سے اپنے مسلک پر استدلال کرلیا، حالاں کہ یہاں بھی تفصیل کی ضرورت تھی، کیوں کہ یہاں یہ معلوم نہیں ہے کہ حضرت ابن عباس کا ورد کیا تھا؟ ہوسکتا ہے کہ جو ورد حضرت ابن عباسؓ کا معمول تھا، وہ کوئی وظیفہ ہو، یا وہ دعائیں ہوں جو قرآن کریم کی مختلف سورتوں میں وارد ہوئی ہیں اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قرآن کریم کی آیت، ذکر یا دعاء کے طور پر بغیر نیت تلاوت کے ہر حال میں پڑھی جاسکتی ہے۔

پھر کیا ضروری ہے کہ ابن عباس مسلسل ورد پڑھتے ہی چلے جاتے ہوں، ہوسکتا ہے کہ جنابت کی حالت میں توڑ توڑ کر کلمات ادا کرتے ہوں، جیسا کہ احناف کے یہاں بھی اس کی اجازت ہے، لیکن چونکہ بخاری کو اس اثر سے استدلال کرنا تھا، اس لئے انھوں نے ان تمام احتمالات سے قطع نظر کر کے ابن عباسؓ کا اثر بیان کردیا۔

عموم حدیث سے استدلال

اس کے بعد بخاریؒ نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کے لیے ایک راہ اختیار کی ہے، کہتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ جملہ احیان میں ذکر فرماتے تھے اور ان ہی اوقات میں وقت جنابت بھی ہے، گویا طہارت کی حالت میں بھی ذکر فرماتے اور جنابت کی حالت میں بھی، اب اس کے ساتھ ایک دوسرا مقدمہ اور لگا یئے کہ قرآن بھی ایک ذکر ہے، ارشاد فرمایا گیا ''خیر الاذکار القرآن'' اور ''اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُوْنَ''. بخاریؒ کا استدلال یہ ہے کہ جب ہر وقت ذکر فرماتے تو منجملہ ان ذکروں کے ایک قرآن بھی ہے، پھر اگر ذکر اور ذکر میں فرق کریں کہ قرآن کے علاوہ اوراذکار کی اجازت ہے، تو اس کے لیے بخاری کی نظر میں کسی خصوصی دلیل کی ضرورت ہوگی اور وہ دلیل کمزور ہے۔

جنبی کے لیے قراءتِ قرآن کی اجازت دینے والوں کے پاس ''یذکر اللہ علی کل احیانہ'' ہے اور اس دلیل کو ان سب ہی حضرات نے بیان کیا ہے، لیکن اگر غور کیا جائے تو ان حضرات کو اس استدلال میں بھی دھوکا ہوا ہے، سوال یہ ہے کہ یہاں احیان سے مراد احیان متواردہ ہیں، یعنی انسان پر جو مختلف حالتیں طاری ہوتی رہتی ہیں، وہ مراد ہیں، یا شب وروز کا ایک ایک لمحہ مراد ہے؟ اگر سرکار کا ہر ہر لحظہ مراد ہے تو ظاہر ہے کہ آپ کی زبان اور آپ کا قلب ہمیشہ ذاکر وشاغل

رہتا تھا، لیکن اس ذکر و شغل کا قراءت سے کیا تعلق؟ اور قراءت کے سلسلہ میں اس روایت کو پیش کرنے کا کیا فائدہ؟ اور اگر کل حین سے مراد احوال متواردہ ہیں تو معلوم ہوا کہ سرکار رسالت مآب ﷺ ہر حالت کے مطابق ذکر فرماتے تھے، سونے کے لیے تشریف لے جاتے تو مستقل دعا پڑھتے، بیدار ہوتے تب ذکر ہوتا، وضو کے لیے الگ ذکر تھا، نماز کے لیے الگ، بیت الخلاء کی دعاء الگ تھی، فراغت کے بعد الگ، چڑھنے اترنے کا الگ ذکر، غرض ایک انسان پر جتنی حالتیں طاری ہوسکتی ہیں ان کے لیے آپ مستقل ذکر فرماتے تھے، اب اگر ان اذکار میں کہیں قرآن کریم کی آیت بھی ہے، تو وہ بھی بطور تلاوت نہیں، بلکہ بطور ذکر آئی ہے اور اس کی اجازت بھی ہے، معلوم ہوا کہ اس روایت سے استدلال بھی معقول نہیں ہے۔

حضرت ام عطیہؓ کا ارشاد

حضرت ام عطیہؓ فرماتی ہیں کہ ہم کو یہ حکم دیا جاتا تھا کہ عیدین میں عورتوں کو بھی ساتھ لے چلیں، حتی کہ حائضہ عورتوں کو بھی، فائدہ یہ ہوگا کہ وہ تکبیر و دعا میں شرکت کریں گی، پیغمبر علیہ السلام جو ارشاد فرمائیں گے، اس سے مستفید ہوں گی۔

بخاریؒ کا استدلال ''یدعون'' سے متعلق ہے کہ وہ دعائیں کریں گی اور دعا میں قرآنی کلمات ہوتے ہیں، جیسے ''رَبَّنَا اٰتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِي الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ'' گویا بخاریؒ دعا اور تلاوت میں فرق کرنا نہیں چاہتے، حالاں کہ قرآن کریم کی آیات دعا کو دعا کے طور پر اور اسی طرح آیات حمد و ثنا کو بہ نیت حمد و ثنا پڑھنا، نیز آیات مشتمل بر ذکر، کو ذکر کے طور پر پڑھنا بالکل درست ہے، گفتگو تو قراءت بہ نیت تلاوت میں ہے اور اس کے لیے بخاریؒ کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

نامۂ مبارک سے استدلال

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ارشاد فرماتے ہیں کہ رسول اکرم ﷺ نے ہرقل کے نام جو دعوتی گرامی نامہ ارسال فرمایا تھا، اس میں دو آیات تھیں، بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ ہرقل کافر تھا اور کافر جنبی کے حکم میں ہوتا ہے، پیغمبر علیہ السلام نے جو گرامی نامہ اسے لکھا اس میں دو آیات بھی تھیں، گویا پیغمبر علیہ السلام نے جنبی کو اجازت دی کہ وہ قرآن پاک کی تلاوت کرلے، پھر جب کفر مانع نہیں ہے، جو جنابت کے حکم میں ہے، تو حیض بھی مانع نہ ہوگا اور حائضہ کو بھی تلاوت کی اجازت ہوگی۔

یہ ہے بخاری کا استدلال، لیکن یہ استدلال بھی جس درجہ کا ہے ظاہر ہے، اول تو یہ کہنا کہ ہرقل کافر تھا اور کافر جنبی ہوتا ہے، یہ درست نہیں، کیوں کہ وہ اہل کتاب تھا اور دعوت اسلام ابھی تک اس کو نہ پہونچی تھی، اس لیے دعوت سے قبل اس کے کفر کا فیصلہ کیسے کردیں؟ نیز یہ کہ وہ اہل کتاب تھا اور عالم تھا اور اہل کتاب کے یہاں طہارت کے معاملہ میں احتیاط برتی جاتی ہے، غسل جنابت ان کے مذہب میں بھی ہے، اس لیے اس کی جنابت کا فیصلہ بھی درست نہیں، علاوہ بریں ارسال کتاب کے مقصد کو دیکھنا چاہئے، پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے ہرقل کو جو نامۂ مبارک بھیجا تھا، اس کی غرض کیا تھی؟ کیا آپ نے ہرقل کو اجازت دی تھی کہ تم جنابت کی حالت میں قراءت کے مجاز ہو، ایسا ہرگز نہیں، بلکہ وہ تو آپ کا ایک

دعوتی مکتوب تھا، جس کا مقصد یہ تھا کہ ہرقل کو اسلام کی تبلیغ کی جائے، اس دعوت نامہ میں جہاں آپ نے اپنا مضمون بیان فرمایا، وہیں ضمن میں قرآن کریم کی دو آیات بھی آگئیں اور خط کے مضمون میں اگر ایک دو آیات قرآن کریم کی آجائیں تو وہ خط ہی کہلاتا ہے، اسی طرح پڑھنے والا بھی اسے خط ہی کی طرح پڑھتا ہے، تلاوت کی نیت ہی نہیں ہوتی اور نہ قراءت کا مسئلہ سامنے رکھ کر کبھی وہ خط پڑھتا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں درمیان میں جو آیات آجاتی ہیں، ان کی تلاوت سے نہ حنفی انکار کرسکتا ہے نہ شافعی، کیوں کہ فقہ کی کتاب پڑھتے وقت تلاوت کی نیت ہی نہیں ہوتی، اس بناء بر ہم سمجھتے ہیں کہ نامۂ مبارک سے استدلال بخاری کی نظر میں وقیع ہو تو ہو، حقیقت میں تو وقیع نہیں ہے۔

عطاءؒ کا قول

عطاء کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو عذر حیض شروع ہوگیا تو انھوں نے طواف کعبہ کے علاوہ اور تمام مناسک حج ادا کیے، اس میں دعائیں بھی ہیں اور مختلف اذکار بھی ہیں، جن میں قرآنی آیات بھی ہیں، معلوم ہوا کہ حیض کے ایام میں تلاوت کا کوئی مضائقہ نہیں، طواف بیت اللہ اس لیے ممنوع ہوا کہ اس کے لیے طہارت شرط ہے اور طہارت ایام حیض میں حاصل نہیں ہوتی، لیکن یہاں بھی یہی بات ہے کہ بطور دعا وذکر ہر چیز کی اجازت ہے، قراءت بہ نیت تلاوت کے لیے امام بخاری کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

حکمؒ کے عمل سے استدلال

حکمؒ کہتے ہیں کہ میں جنابت کی حالت میں ذبح کرلیتا ہوں، مقصد سے اس کا تعلق یہ ہے کہ "لَا تَاكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ" ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا ضروری ہے، ذبح کا مخصوص ذکر بسم اللہ اللہ اکبر ہے اور یہ دونوں قرآن عزیز کا جزو ہیں، یہ ہے دلیل اور اس کی معقولیت ظاہر ہے کہ ذبح، اللہ کا ذکر ہے، نہ تلاوت قرآن۔ ان اقوال وآثار کے سہارے پر امام بخاریؒ نے جنبی اور حائضہ کو تلاوت قرآن کی اجازت دی ہے، دوسری طرف قرآن کریم کی آیات کے اشارے، احادیث کثیرہ جن کا قدر مشترک یقیناً قابل استدلال ہے، حائضہ اور جنبی کے لیے ممانعت کے سلسلے میں موجود ہیں، مگر امام بخاری نے ان سب کو نظر انداز کردیا ہے، یہ طریقہ امام بخاری کی جلالت شان سے فروتر معلوم ہوتا ہے۔

حدیث باب

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہم حجۃ الوداع کے زمانے میں مدینہ سے نکلے تو بجز حج کے اور کوئی خیال نہ تھا، ذوالحلیفہ پہونچے تو آپ کے اعلان کی بنا پر میں نے عمرہ کا احرام باندھ لیا اور ازواج نے بھی ایسا ہی کیا تھا، مگر مجھے مقام سرف پر پہونچ کر حیض شروع ہوگیا، اب حضرت عائشہ نے رونا شروع کیا، سرکار رسالت مآب ﷺ تشریف لائے دیکھا کہ رو رہی ہیں، پوچھا کیا بات ہے؟ عرض کیا، کاش میں اس سال حج کے ارادے سے نہ نکلتی! تو یہ صدمہ نہ اٹھانا پڑتا، ایک طرف سے احرام کی پابندیاں تو دوسری طرف سفر لا حاصل، حج اور عمرہ دونوں گئے، ہائے اب کیا ہوگا، آپ نے فرمایا کہ کیا حیض آنے لگا؟ پھر کیا ہوا یہ تو ایک لکھی ہوئی چیز ہے، یعنی ہر عورت کے لیے لازم ہے، سوائے طواف بیت اللہ کے کہ وہ طہارت پر موقوف ہے، ہر چیز کی اجازت ہے، بخاریؒ کا استدلال اسی

ارشاد پر ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ہے کہ حائضہ طواف کے علاوہ تمام مناسک حج ادا کرسکتی ہے، ان تمام مناسک میں تلبیہ اور دوسرے ذکر، دعائیں وغیرہ ہیں، جن میں قرآن پاک بھی ہے، جب حائضہ کو یہ آزادی ہے، تو جنبی کو بدرجۂ اولیٰ اس کی اجازت ہونی چاہیے، مگر یہ استدلال بھی بخاری کی پیش کردہ دوسری دلیلوں کی طرح ایسا ہی ہے، بخاریؒ نے جگہ جگہ دعا اور ذکر سے استدلال کیا ہے، حالاں کہ دعا اور تلاوت قرآن میں بڑا فرق ہے، بطور دعا سب کے یہاں ایک دو آیات پڑھی جاسکتی ہیں، مگر بخاریؒ فرق کرنا نہیں چاہتے، اسی لیے تو انھوں نے اپنے استدلال کو مضبوط گردانا ہے۔

[۸] بَابُ الْاِسْتِحَاضَةِ

(۳۰۶) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ قَالَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ اَبِيْ حُبَيْشٍ لِرَسُوْلِ اللهِ ﷺ يَارَسُوْلَ اللهِ اِنِّيْ لَا اَطْهُرُ اَفَادَعُ الصَّلٰوةَ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ اِنَّمَا ذٰلِكِ عِرْقٌ وَّلَيْسَ بِالْحَيْضَةِ، فَاِذَا اَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِيْ الصَّلٰوةَ فَاِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَاغْسِلِيْ عَنْكِ الدَّمَ وَصَلِّيْ.

ترجمہ باب، استحاضہ کا بیان۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فاطمہؓ بنت ابی حبیش نے رسول اکرم ﷺ سے عرض کیا، یارسول اللہ! مجھے پاکی حاصل نہیں ہوتی، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ ایک رگ کا خون ہے، حیض نہیں ہے، پس جب حیض آئے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض کے ایام گزر جائیں تو خون دھوڈالو اور نماز پڑھو۔

مقصد ترجمہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جو خون صحت کی حالت میں قاعدہ کے مطابق رحم سے آتا ہے، اس کا نام حیض ہے، اور وہ صحت کی علامت ہے اور جو خون غیر وقت میں جاری ہوتا ہے، اس کا نام استحاضہ ہے اور یہ بیماری کی علامت ہے، غیر وقت کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً کسی عورت کو سات دن کی عادت ہے، لیکن خون کا سیلان معتاد مدت سے بڑھ کر پندرہ بیس دن تک برابر جاری رہا تو زائد مدت خون استحاضہ ہے، فقہاء کی اصطلاح میں جو خون مدت حیض سے کم آکر ختم ہوجائے، یا مدت حیض سے زیادہ دن لیجائے اس کا نام استحاضہ ہے، مثلاً احناف کے یہاں کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ اور شوافع کے یہاں کم سے کم مقدار تسلسل کے ساتھ ایک دن اور زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہے، اس لیے احناف کے یہاں تین دن سے کم مثلاً دوڈھائی دن تک آنے والا خون حیض نہ ہوگا، اسی طرح شوافع کے یہاں خون اگر ایک دن سے کم آئے، یا ایک ہی دن آئے، مگر تسلسل سے نہ آئے تو اس کا نام حیض نہیں، زیادہ سے زیادہ مقدار کا بھی یہی حکم ہے کہ احناف کے یہاں دس دن سے زیادہ اور شوافع کے یہاں پندرہ دن سے زیادہ آنے والا خون حیض شمار نہیں کیا جائے گا۔

بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ حیض اور استحاضہ کے احکام میں فرق ہے، استحاضہ ایک عذر ہے اور مستحاضہ کا حکم معذور جیسا ہے، مستحاضہ عورت نماز بھی پڑھے گی اور روزے بھی رکھے گی اور قربان بھی اس کے حق میں ممنوع نہیں ہے، چنانچہ حدیث میں "انما ذلك عرق وليست بالحيضة" سے اسی فرق پر تنبیہ فرمائی ہے کہ ان دونوں کے احکام الگ الگ ہیں، حیض کا خون رحم کی گہرائی سے آتا ہے اور استحاضہ فم رحم کی ایک رگ سے جاری ہوتا ہے، جس کا نام عاذل ہے۔

حضرت فاطمہؓ بنت ابی حبیش کا سوال

حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رسول اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا یارسول اللہ! مجھے طہارت میسر نہیں ہوتی، خون برابر بہتا رہتا ہے اور یہ حالت حیض سے مشابہ ہے، جس میں نماز نہیں ہوتی، اب جو خون کا یہ تسلسل ہو گیا ہے، اس میں نماز پڑھیں یا نہ پڑھیں؟ یہ وہی حیض کا خون ہے، یا اور کچھ ہے؟

سرکار رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ حیض نہیں ہے، بلکہ یہ ایک رگ کا خون ہے، جو بیماری کے سبب آتا ہے اور بیماری کے احکام بالکل الگ ہیں، بیماری میں خداوند قدوس کی جانب سے احکام میں تخفیف ہے، اس لیے اس حالت میں نماز صحیح ہوگی اور طہارت کے لیے یہ عذر ناقض نہیں ہے۔

معذور کے احکام میں اختلاف مذاہب

طہارت کے لیے عذر کا ناقض نہ ہونا، مالکیہ کے مذہب میں تو بالکل صاف اور ظاہر ہے، وہ کہتے ہیں کہ معذور کے حق میں عذر کسی حال میں بھی ناقض نہیں ہے، نماز کے لیے اگر وضو کیا ہے تو دوسری نماز کا وقت آ جانے پر بھی دوسرا وضو واجب نہیں ہے، صرف مستحب ہے؛ البتہ اگر کوئی دوسرا ناقض پیش آ جائے تو وضو کرنا ہوگا۔ احناف کے یہاں ہر نماز کے وقت کے لیے طہارت کا حاصل کرنا ضروری ہے اور ایک وقت کے وضو سے اندرون وقت فرائض، نوافل اور وقتی فریضہ سب کچھ ادا کیا جا سکتا ہے، جب دوسری نماز کے لیے دوسرا وقت آ جائے تو وضو کرنا لازم ہوگا۔ شوافع کے یہاں ایک وضو سے ایک ہی فریضہ ادا کیا جا سکتا ہے، دوسرے فریضہ کے لیے دوسرا وضو لازم ہوگا، یہ ہے اختلاف مذاہب۔

سرکار رسالت مآب ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب حیض کے ایام آ جائیں تو نماز چھوڑ دو اور جب یہ ایام گزر جائیں تو نماز پڑھ لو، اس روایت میں صاف طریقہ پر موجود ہے کہ مستحاضہ کے حق میں حیض کے آنے اور جانے کا تعین عادت اور ایام سے کیا جائے گا، شوافع کے یہاں اقبال و ادبار عادت سے بھی متعین ہو سکتا ہے، اور خون کی رنگت سے بھی، رنگت سے تمیز کرنے والی عورت کو ممیّزہ کہا جاتا ہے، اگر رنگ رنگ میں فرق کر سکتی ہے تو حیض اور استحاضہ کے درمیان شوافع کے نزدیک اس کا بھی اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور اگر اس کو مقدار اور وقت معلوم ہے کہ ہر ماہ کی ابتدائی، یا درمیانی، یا آخری تاریخوں میں اتنے دن حیض رہتا ہے تو استحاضہ کے درمیان ان ہی دنوں میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھے اور دن گزرنے پر غسل کر لے۔ اور غسل کے بعد احناف کے یہاں ہر وقت کے لیے اور شوافع کے نزدیک ہر نماز کے لیے

وضو کرلیا جائے۔ اور اگر متحیرہ ہے کہ خون آیا اور سلسلہ بندھ گیا، نہ ایام حیض یاد ہیں اور نہ اوقات حیض، تو ایسی صورت میں ہر دن حیض بھی ہوسکتا ہے اور استحاضہ بھی، تو ایسی عورت کے لیے فروع کے اختلافات کو چھوڑ کر احناف وشوافع کے نزدیک غسل لکل صلوۃ (ہر نماز کے لیے غسل) کا عمل ضروری قرار دیا گیا ہے، یعنی جب نماز کا وقت آ جائے تو غسل کر کے نماز پڑھ لے اور چونکہ اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ یہ غسل حیض کی حالت میں ہوا ہے اور حالت حیض میں غسل معتبر نہیں ہے اس لیے نمازیں قضا بھی کرلے، کیوں کہ ہر وقت حیض کا بھی ہے اور استحاضہ کا بھی، اس لیے احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز بھی لوٹائے اور خاوند کے پاس بھی نہ جائے، مسجد میں داخل نہ ہو، حنفیہ کے مذہب میں تقسیم کردی گئی ہے کہ ایسی عورت کو تحری (سوچ بچار) کرنا ضروری ہے، اگر کسی ایک جانب غالب گمان ہو جائے، تو اس کے مطابق عمل کرے، ایسی عورت کا نام متحیرہ ہے اور اگر تحری سے بھی کچھ نتیجہ نہ نکلے، تو وہ متحیرہ ضالہ مضلہ ہے اور ایسی عورت کا حکم معلوم ہو چکا ہے، احناف کے یہاں ممیّزہ نہیں ہے، حیض اور استحاضہ کے یہ مسائل دشوار ہیں، تفصیل کے لیے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

اس روایت میں آیا ہے کہ خون دھوڈالو اور نماز پڑھو، یہاں "اغتسلی" (غسل کرلو) نہیں ہے، بعض روایات میں غسل کرنے کی ہدایت ہے، خون دھونے کی نہیں، راوی نے دونوں جگہ اختصار سے کام لیا ہے، متحیرہ کے لیے دونوں چیزیں لازم ہیں اور تیسری چیز ہے، وضو کرنا، توضئی کی روایت بھی موجود ہے، بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے، ابوداؤد میں اس کو مرفوعاً ذکر کیا ہے۔

[۹] بابُ غَسْلِ دَمِ الْحَيْضِ

(۳۰۷) حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوْسُفَ قَالَ اَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامٍ عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ الْمُنْذِرِ عَنْ اَسْمَاءَ بِنْتِ اَبِيْ بَكْرٍ انها قَالَتْ سَأَلَتْ امْرَأَةٌ رَسُوْلَ اللهِ ﷺ فَقَالَتْ يَارَسُوْلَ اللهِ اَرَأَيْتَ اِحْدَانَا اِذَا اَصَابَ ثَوْبَهَا الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ كَيْفَ تَصْنَعُ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ اِذَا اَصَابَ ثَوْبَ اِحْدَاكُنَّ الدَّمُ مِنَ الْحَيْضَةِ فَلْتَقْرُصْهُ ثُمَّ لِتَنْضَحْهُ بِمَاءٍ ثُمَّ لِتُصَلِّ فِيْهِ. (گذشتہ: ۲۲۷)

(۳۰۸) حَدَّثَنَا اَصْبَغُ قَالَ اَخْبَرَنِيْ ابْنُ وَهْبٍ قَالَ اَخْبَرَنِيْ عَمْرُوْبْنُ الْحَارِثِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ اَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كَانَتْ اِحْدَانَا تَحِيْضُ ثُمَّ تَقْتَرِصُ الدَّمَ مِنْ ثَوْبِهَا عِنْدَ طُهْرِهَا فَتَغْسِلُهُ وَتَنْضَحُ عَلٰى سَائِرِهِ ثُمَّ تُصَلِّيْ فِيْهِ.

ترجمہ | باب، حیض کے خون کو دھونے کا حکم۔ حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ ایک عورت نے رسول اکرم ﷺ سے سوال کیا اور عرض کیا یا رسول اللہ! آپ کیا حکم فرماتے ہیں کہ جب ہم عورتوں

میں سے کسی کے کپڑے کو حیض کا خون لگ جائے تو وہ کیا عمل کرے؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کے کپڑے کو حیض کا خون لگ جائے تو اس کو اپنی چٹکیوں سے ملے، پھر اس کو پانی سے دھوڈالے، پھر اس کپڑے میں نماز پڑھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ ہم میں سے کسی کو حیض آتا، پھر وہ طہر کے وقت اپنے کپڑے کے خون کو چٹکیوں سے کھرچ ڈالتی اور اس کو دھوتی اور باقی اس کے ماحول پر پانی چھڑک دیتی، پھر اس کپڑے میں نماز پڑھتی۔

مقصد ترجمہ ترجمہ کا مقصد غسل کی کیفیت کا بیان کرنا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو خون کیسا بھی ہو ناپاک ہے، پھر حیض کے خون میں ناپاکی کے ساتھ گھناؤنا پن ہے، اس لیے حیض کے خون کو پاک کرنے میں مبالغہ سے کام لیا جائے گا، اس مبالغہ کی کیفیت امام بخاریؒ بیان کرنا چاہتے ہیں، روایت میں آیا "کیف تغسل" کس طرح دھوئے؟ پھر دھونے کی کیفیت کا بیان ہے کہ پہلے تو قرص کرے، قرص کے معنی ہیں چٹکیوں سے ملنا، یعنی پہلے تو تھوڑا تھوڑا پانی ڈال کر انگلیوں کے پوروں سے ملے اور اس کے بعد دھوڈالے، پھر اس کپڑے میں نماز پڑھنے کی بھی اجازت ہے، چٹکیوں سے ملنے میں مصلحت یہ ہے کہ کپڑے کے تاروں میں جو خون پیوست ہوگیا ہے، وہ نکل جائے غرض یہ ہے کہ حیض کے خون کو دھونے کے سلسلے میں مبالغہ کی ضرورت ہے اور مبالغہ کی یہ صورت ہے۔

[۱۰] بَابُ اِعْتِكَافِ الْمُسْتَحَاضَةِ

(۳۰۹) حَدَّثَنَا اِسْحَاقُ بْنُ شَاهِيْنَ اَبُوْبِشْرٍ الْوَاسِطِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اِعْتَكَفَ مَعَهُ بَعْضُ نِسَائِهِ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَرَى الدَّمَ فَرُبَّمَا وَضَعَتِ الطَّسْتَ تَحْتَهَا مِنَ الدَّمِ وَزَعَمَ اَنَّ عَائِشَةَ رَأَتْ مَاءَ الْعُصْفُرِ فَقَالَتْ كَاَنَّ هٰذَا شَيْءٌ كَانَتْ فُلَانَةُ تَجِدُهُ. (آئندہ: ۳۱۰، ۳۱۱، ۲۰۳۷)

(۳۱۰) حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيْدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ اعْتَكَفَتْ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ ﷺ امْرَأَةٌ مِنْ اَزْوَاجِهِ فَكَانَتْ تَرَى الدَّمَ وَالصُّفْرَةَ وَالطَّسْتُ تَحْتَهَا وَهِيَ تُصَلِّيْ. (گذشتہ: ۳۰۹)

(۳۱۱) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ ثَنَا مُعْتَمِرٌ عَنْ خَالِدٍ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ بَعْضَ اُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِعْتَكَفَتْ وَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ. (گذشتہ: ۳۰۹)

ترجمہ باب، مستحاضہ کے اعتکاف کا بیان۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ساتھ آپ کی ازواج مطہرات میں سے ایک نے اعتکاف کیا، جب کہ وہ استحاضہ میں مبتلا تھیں، خون جاری تھا،

بسا اوقات وہ خون کی وجہ سے طشت اپنے نیچے رکھ لیتیں۔ عکرمہؓ نے کہا کہ حضرت عائشہ نے کسم کا پانی دیکھا تو فرمایا، یہ ایسا رنگ ہے کہ جیسے فلاں عورت (ایام استحاضہ میں) پاتی تھی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے اعتکاف کیا، تو وہ خون اور زردی دیکھتی تھی اور طشت ان کے نیچے ہوتا اور وہ اسی حالت میں نماز پڑھتی تھیں۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ مستحاضہ اعتکاف کرسکتی ہے، بہتر یہ ہے کہ گھر میں اعتکاف کرے، مسجد کا اعتکاف خلاف مصلحت ہے اس روایت میں آیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ کے ساتھ آپ کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے اعتکاف کیا، حافظ نے سعید بن منصور کی روایت سے حضرت ام سلمہؓ کے نام کی تعیین کی ہے، تو ام سلمہؓ نے استحاضہ کی حالت میں رسول اکرم ﷺ کے ساتھ اعتکاف کیا، اس روایت سے مسجد کا اعتکاف لازم نہیں آتا۔ یہاں معیت فی الاعتکاف کا بیان ہے، نہ معیت فی محلّ الاعتکاف کا، یعنی جس وقت آپ نے مسجد میں اعتکاف شروع فرمایا، اسی وقت حضرت ام سلمہؓ نے اعتکاف کی نیت کی ہو، روایت میں آیا ہے کہ خون کا جریان اس قدر ہوتا کہ طشت رکھنے کی ضرورت ہوتی۔

عکرمہؓ راوی کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی تقریب میں شرکت کی، وہاں کسم کا رنگین پانی دیکھا، حضرت عائشہ نے پانی دیکھا تو فرمایا یہ ایسے رنگ کا پانی ہے، جیسے فلاں عورت ایام استحاضہ میں دیکھتی تھی، استحاضہ کا رنگ بیشتر ہلکا اور قوام رقیق ہوتا ہے اور حیض کا رنگ تیز اور قوام غلیظ ہوتا ہے، بہر کیف روایت سے اعتکاف ثابت ہو گیا۔

[۱۱] بَابٌ هَلْ تُصَلِّي الْمَرْأَةُ فِيْ ثَوْبٍ حَاضَتْ فِيْهِ

(۳۱۲) حَدَّثَنَا اَبُوْنُعَيْمٍ قَالَ حَدَّثَنَا اِبْرَاهِيْمُ بْنُ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ اَبِيْ نَجِيْحٍ عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَتْ عَائِشَةُ مَاكَانَ لِاِحْدَانَا اِلَّا ثَوْبٌ وَّاحِدٌ تَحِيْضُ فِيْهِ فَاِذَا اَصَابَهُ شَيْءٌ مِنْ دَمٍ قَالَتْ بِرِيْقِهَا فَقَصَعَتْهُ بِظُفُرِهَا۔

ترجمہ باب، کیا عورت اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتی ہے، جس میں اس کو حیض آتا ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم میں سے کسی کے پاس ایک کپڑے کے سوا اور کچھ نہ تھا، جس میں ایام حیض گزار سکے، پس جب اس کپڑے کو کچھ خون لگ جاتا تو اس کو اپنے تھوک سے تر کرتی، پھر اس کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی۔

مقصد ترجمہ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ العزیز نے ارشاد فرمایا کہ امام بخاریؒ نے اس باب میں حائضہ کے لیے ان ہی کپڑوں میں نماز کا جواز ثابت کیا ہے، جن کپڑوں میں اس نے حیض کے ایام گزارے ہیں۔ اور اس کی ضرورت یوں محسوس ہوئی کہ اسلام سے قبل عورتیں حیض میں استعمال کئے گئے کپڑوں کو حیض کے ختم ہو جانے

کے بعد تبدیل کرنا ضروری سمجھتی تھیں اور اب بھی عورتوں میں یہی دستور ہے کہ ایام حیض کے مستعمل کپڑوں کو دھولینا ضروری سمجھتی ہیں، لیکن شریعت نے بتلادیا ہے کہ جو کپڑا ایام حیض میں بدن پر ہو اگر وہ آلودہ ہوگیا، تو اس آلودہ حصہ کو دھولو اور اگر آلودہ نہیں ہوا تو وہ پاک ہے، اسی کپڑے میں نماز پڑھی جاسکتی ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمارے پاس ایک ہی کپڑا ہوتا تھا، جو حیض اور طہر دونوں صورتوں میں استعمال ہوتا تھا، البتہ حیض سے فراغت کے بعد یہ دیکھ لیا جاتا کہ کہیں آلودگی تو نہیں ہے، اگر کہیں آلودگی ہوجاتی تو اس کو دور کردیا جاتا۔

حضرت الاستاذ کا ارشاد

حضرت الاستاذ قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ میرے خیال میں امام بخاریؒ نے جو عنوان اختیار فرمایا ہے وہ ان کا مقصد نہیں ہے، بلکہ وہ اس عنوان سے ایک دوسرا مسئلہ ثابت کر رہے ہیں، بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ حائضہ کا پسینہ پاک ہے، کیوں کہ اگر حیض کی حالت میں پسینہ ناپاک ہوتا تو حیض کے ختم ہونے کے بعد ہر صورت میں حائضہ کے بدن کا کپڑا ناپاک قرار دیا جاتا، خواہ کپڑے پر خون کا دھبہ ہو یا نہ ہو، حالاں کہ یہ حدیث میں آیا ہے کہ اگر کپڑے پر خون کا دھبہ نہیں ہے، تو اس کے دھونے کی بھی ضرورت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حائضہ کا پسینہ پاک ہے، جس طرح جنبی کا پسینہ پاک ہے، بخاریؒ کا یہ مقصد واضح ہے۔

خون حیض کے دھونے کا ایک طریقہ

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان ہے کہ اگر کپڑے پر حیض کے خون کا دھبہ آجاتا تو اس کو دور کرنے کے لیے لعاب دہن ڈال دیا جاتا اور اس کے بعد ناخنوں سے مل دیا جاتا، آگے اور بھی کچھ عمل کیا جاتا تھا، یا نہیں؟ روایت میں یہ مذکور نہیں، چنانچہ اسی روایت سے بعض احناف نے عمدہ استدلال کیا ہے کہ نجاست سے پاک کرنے کے لیے پانی کی شرط نہیں ہے، بلکہ ہر مائع اور بہنے والی چیز سے نجاست کو زائل کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان سے معلوم ہوا کہ حیض کے خون کو زائل کرنے کے لئے لعاب دہن استعمال کیا گیا، احناف کا یہ استدلال بالکل صحیح اور معقول ہے، کیوں کہ احناف کے یہاں نجاست کی قلیل مقدار معافی کے درجہ میں ہے، اس لیے دم حیض کو لعاب دہن سے صاف کرنے کے بعد جو مقدار کپڑے پر رہ سکتی ہے، وہ معافی کے درجہ میں آجائے گی۔

البتہ جن حضرات کے یہاں نجاست سے پاکی حاصل کرنے کے لیے پانی کی شرط ہے ان کے یہاں قدر قلیل کی معافی کا بھی کوئی درجہ نہیں ہے، انھیں اس روایت میں کوئی راہ نکالنی ہوگی، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس موقعہ پر کئی طرح جواب دہی کی کوشش کی ہے، ان حضرات کے یہاں لعاب دہن کے استعمال کی ضرورت اس طرح ثابت کی جاسکتی ہے کہ لعاب دہن میں شوریت ہوتی ہے اور اس شوریت کی وجہ سے خون کا دھبہ کپڑے سے آسانی کے ساتھ دور کیا جاسکتا ہے، گویا لعاب دہن کا استعمال ان حضرات کے یہاں کلی طور پر ازالۂ نجاست کے لیے نہیں، بلکہ ازالۂ نجاست میں سہولت پیدا کرنے کے لیے کیا گیا۔

اس روایت میں آیا کہ ہم ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کے پاس ایک ہی کپڑا ہوتا تھا، جس میں حیض کے ایام بھی گزر جاتے تھے، اگر حیض سے کپڑا آلودہ ہو جاتا تو یہ صورت اختیار کی جاتی لیکن اس سے پہلے حضرت ام سلمہؓ کی جو روایت گزری ہے، اس میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ جب مجھے حیض شروع ہوا تو میں اٹھی اور ایام حیض کا لباس پہن کر آئی، بہ ظاہر ان دونوں روایات میں تعارض معلوم ہوتا ہے، ان دونوں ازواج مطہرات کے بیان میں تطبیق کی متعدد صورتیں ہیں، ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ بیان اسلام کے ابتدائی ایام کا ہو، جب زمانہ تنگی کا تھا تو ایک ہی کپڑے میں گزر بسر کی گئی، پھر جب فتوحات کا دور آیا اور اللہ تعالی نے فراخی عطا فرمائی تو حیض کا لباس الگ کر لیا گیا۔

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا بیان اسی دور سے متعلق ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کے بیان کو بھی ایام حیض کے لباس کے بارے میں نص نہیں کہا جا سکتا، ہو سکتا ہے کہ " اخذت ثیاب حیضتی " سے مراد کرسف وغیرہ ہوں، پہننے کا لباس تو وہی ایک ہے، لیکن حیض سے احتیاط کے لیے کچھ مزید کپڑا بھی استعمال کیا جاتا ہے، اس لیے حضرت ام سلمہؓ نے اٹھ کر جو کپڑا الیا تھا ہو سکتا ہے وہ وہی زائد کپڑا ہو، جسے ''کرسف'' کہا جاتا ہے، اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا بیان بھی اس بارے میں نص نہیں ہے کہ صرف ایک ہی لباس ہوتا تھا، جس میں حیض اور طہر دونوں طرح کے ایام گزرتے تھے اور اس معمولی لباس کے علاوہ اور کوئی مخصوص قسم کا کپڑا جس کی ضرورت فرج داخل میں خون روکنے کی غرض سے پڑتی ہے نہیں ہوتا تھا، غرض ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کے بیانات کو اپنی اپنی جگہ کئی طرح درست اور غیر متعارض کہا جا سکتا ہے۔

[۱۲] بَابُ الطِّيْبِ لِلْمَرْأَةِ عِنْدَ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيْضِ

(۳۱۳) حَدَّثَنَا عَبْدُاللهِ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ اَيُّوْبَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُنْهٰى اَنْ نُحِدَّ عَلٰى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ اِلَّا عَلٰى زَوْجٍ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا نَكْتَحِلَ وَلَا نَتَطَيَّبَ وَلَا نَلْبَسَ ثَوْبًا مَصْبُوْغًا اِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ وَقَدْ رُخِّصَ لَنَا عِنْدَ الطُّهْرِ اِذَا اغْتَسَلَتْ اِحْدَانَا مِنْ مَحِيْضِهَا فِيْ نُبْذَةٍ مِنْ كُسْتِ اَظْفَارٍ وَكُنَّا نُنْهٰى عَنِ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ. قَالَ وَرَوَاهُ هِشَامُ ابْنُ حَسَّانَ عَنْ حَفْصَةَ عَنْ اُمِّ عَطِيَّةَ عَنِ النَّبِيِّ صلی اللہ علیہ وسلم.

(آئندہ: ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۵۳۴۰، ۵۳۴۱، ۵۳۴۲، ۵۳۴۳)

ترجمہ | باب، حیض سے غسل کرنے کے وقت عورت کا خوشبو استعمال کرنا۔ حضرت ام عطیہؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہمیں اس بات سے منع کیا جاتا تھا کہ ہم کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منائیں، مگر شوہر کہ اس معاملہ میں چار ماہ دس دن کا حکم تھا اور نہ سرمہ لگائیں، نہ خوشبو استعمال کریں اور نہ یہ کہ ہم کوئی رنگا ہوا کپڑا استعمال کریں،

علاوہ ثوب عصب کے[1] کہ اس کی اجازت تھی اور حیض سے فراغت کے وقت ہم کو اجازت دی گئی تھی کہ جب ہم میں سے کوئی غسل حیض کرے تو وہ کست[2] اظفار استعمال کر سکتی ہے اور ہم کو جنازہ کے ساتھ جانے سے منع کیا گیا۔ ہشام نے ام عطیہؓ سے بواسطہ حفصہؓ نبی اکرم ﷺ سے اس کو روایت کیا ہے۔

مقصد ترجمہ مقصد یہ ہے کہ غسل حیض کے وقت عورت کا اپنے بدن کے مخصوص حصے پر خوشبو اور عطریات استعمال کرنا شرعاً پسندیدہ اور مطلوب ہے۔ اور اس حد تک کہ متوفی عنہا زوجہا جس کے حق میں زینت اور خوشبو کا استعمال ممنوع ہے، اس کو بھی کسی درجہ میں حیض کے بعد خوشبو کی اجازت دی گئی ہے، تو غیر معتدہ کے لیے بدرجۂ اولیٰ اس کا استعمال مطلوب ہوا، وہو المدعی۔

ام عطیہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ ہمیں کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منانے کی اجازت نہ تھی، مگر شوہر کے لیے چار ماہ دس روز کا حکم دیا گیا اور کسی میت پر خواہ باپ ہو یا بیٹا، تین دن سے زیادہ زینت ترک نہیں کی جا سکتی، مگر شوہر کے معاملہ میں چار ماہ دس دن تک سرمہ لگانے، خوشبو استعمال کرنے اور رنگین لباس پہننے کی بھی اجازت نہیں ہے، البتہ ایک خاص کپڑا جس کو ثوب عصب کہتے ہیں اس کی اجازت دی گئی ہے، کیوں کہ یہ کپڑا اس وقت عموماً مستعمل تھا اور اس میں کوئی خاص زیب و زینت بھی نہیں ہوتی۔ آگے ارشاد ہے "وقد رخص لنا الخ" یعنی حائضہ کو غسل حیض کے سلسلہ میں خوشبو استعمال کرنے کی اجازت دی، مگر اس قسم کی خوشبو نہیں، جو غیر متوفی عنہا زوجہا استعمال کرتی ہیں جیسے کہ مشک وغیرہ، بلکہ متوفی عنہا زوجہا کے لیے ایک خاص ضرورت کے ماتحت خوشبو کی اجازت دی گئی ہے، ضرورت یہ ہے کہ

---

[1] ثوب عصب یہ ایک یمنی کپڑے کا نام ہے، جس کو عرب کی عورتیں عام حالات میں استعمال کرتی تھیں، یہ ایک معمولی درجہ کا کپڑا ہوتا تھا، جو کہیں سے سفید کہیں سے رنگین، اس کو اس طرح کا سمجھئے جیسے ہمارے یہاں کلاوہ ہوتا ہے، کہ سوت کی ایک جگہ جگہ سے باندھ کر رنگ میں ڈال دیتے ہیں، سوت جہاں سے بندھا ہوا ہوتا ہے، وہاں رنگ نہیں پہونچتا اور سوت کہیں سے سفید اور کہیں سے رنگین ہو جاتا ہے [illegible] سوت سے جو کپڑا بنا جاتا ہے اس میں کچھ چتیاں پڑ جاتی ہیں، اس میں نہ تو کوئی زینت و خوبصورتی ہے، اور نہ زینت کے موقع پر [illegible] ہے، اور یہ بھی سنا گیا ہے کہ ثوب عصب پھیکے رنگ کے کالے کپڑے کو کہتے ہیں، مگر لغت میں اس کی تائید نہیں ہوتی۔

[2] کست اظفار مسلم کی روایت میں "قسط او اظفار" واقع ہوا ہے اور ایک روایت میں [illegible] اور مقصد کی تخییر کا اشارہ ہے اور واؤ بھی یہاں او ہی کے معنی میں ہے، بہر حال مطلب یہ ہے کہ [illegible] غسل [illegible] خوشبوؤں میں سے کسی خوشبو کا استعمال کرے، تاکہ جلد کی تیرگی اور تکدر جو حیض کی [illegible] ہو سکے اور آئندہ نماز وغیرہ کے وقت اس کا تصور تکدر طبع کا موجب نہ ہو، کست کیا چیز ہے، اس کا ایک نام قسط ہندی [illegible] اردو میں اس کو کوٹھ بھی کہتے ہیں اور اظفار اگر الف کے ساتھ ہو تو عند البعض یہ ظفر کی جمع ہے [illegible] دار ہوتی ہے، اس کو بخور میں شامل کر کے کپڑوں وغیرہ کو دھونی دیتے ہیں، اس کا پورا نام اظفار الطیب [illegible] شارحین کی رائے یہ ہے کہ لفظ اظفار نہیں ظفار ہے، یہ لفظ قطام کے وزن پر بفتح ظاء معجمہ مبنی علی الکسر ہے، یہ ایک [illegible] ہے، جہاں یہ قسط ہندی لا کر فروخت کی جاتی ہے، اسی نسبت سے اس کا نام کست ظفار ہو گیا اور کست کی اضافت ظفار کی [illegible] (۱۲) [illegible]

حیض میں سمیت ہوتی ہے، اس سے مخصوص محل کی جلد سکڑ بھی جاتی ہے اور بدرنگ بھی ہو جاتی ہے، اس لیے جلد پر شادابی لانے کے لیے خوشبو کی ضرورت ہوتی ہے، جس سے تناؤ بھی آ جاتا ہے اور رنگت بھی عود کر آتی ہے، یہ ضرورت معمولی خوشبو اظفار الطیب سے پوری ہو جاتی ہے، اس لیے متوفی عنہا زوجہا کو صرف اسی کی اجازت دی گئی ہے۔

بخاریؒ کا مقصد ثابت ہو گیا کہ غسل حیض کے وقت خوشبو کے استعمال کی بہت تاکید ہے، حد یہ ہے کہ متوفی عنہا زوجہا جسے زینت اور خوشبو کے استعمال کرنے کی اجازت نہیں، اس کو بھی غسل حیض کے بعد خوشبو استعمال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

[۱۳] بَابُ دَلْكِ الْمَرْأَةِ نَفْسَهَا اِذَا تَطَهَّرَتْ مِنَ الْمَحِيْضِ وَكَيْفَ تَغْتَسِلُ وَتَاخُذُ فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَتَبَّعُ بِهَا اَثَرَ الدَّمِ

(۳۱۴) حَدَّثَنَا يَحْيٰ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ صَفِيَّةَ عَنْ اُمِّهٖ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّ امْرَأَةً سَأَلَتِ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ غُسْلِهَا مِنَ الْمَحِيْضِ فَاَمَرَهَا كَيْفَ تَغْتَسِلُ قَالَ خُذِيْ فِرْصَةً مِنْ مِسْكٍ فَتَطَهَّرِيْ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ اَتَطَهَّرُ بِهَا قَالَ تَطَهَّرِيْ بِهَا قَالَتْ كَيْفَ قَالَ سُبْحَانَ اللّٰهِ تَطَهَّرِيْ فَاجْتَذَبْتُهَا اِلَيَّ فَقُلْتُ تَتَبَّعِيْ بِهَا اَثَرَ الدَّمِ . (آئندہ: ۳۱۵، ۷۳۵۷)

ترجمہ باب، حیض سے فراغت کے بعد عورت کا اپنے بدن کو ملنا اور یہ کہ وہ کیسے غسل کرے اور کوئی ایسی چیز لے، جس پر مشک لگایا گیا ہو اور اس کو ان جگہوں پر پھیر دے جہاں خون لگا ہو۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے نبی اکرم ﷺ سے اپنے غسل حیض کے بارے میں دریافت کیا، آپ نے اس کو غسل کی کیفیت کے بارے میں حکم دیا، فرمایا اون وغیرہ کا پھارہ لے کر اس پر مشک لگا لو، پھر پاکی حاصل کرو، عرض کیا، میں کیسے پاکی حاصل کروں؟ ارشاد ہوا سبحان اللہ! پاکی حاصل کرو، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے اس کو اپنی طرف کھینچ لیا اور اس سے کہا کہ خون کے دھبوں کو تلاش کر کے مشک پھارے پر لگا کر اس کا استعمال کرو۔

مقصد ترجمہ ترجمہ میں "دلك المرأة نفسها" کے الفاظ ہیں، نفس کے دو ترجمے ہو سکتے ہیں ایک خون اور دوسرے بدن، دونوں ترجموں کے لحاظ سے مقصد ترجمہ الگ الگ ہو جائے گا، باقی اتنی بات دونوں ترجموں میں مشترک رہے گی کہ آیا غسل حیض کی کیفیت عام طریقے کے غسل کی طرح ہے کہ پانی بہا لیا اور فارغ ہو گئے، یا اس کی کوئی خاص کیفیت ہے؟ چنانچہ حدیث میں اس غسل کی خاص کیفیت بیان کی گئی ہے کہ بدن کو مل کر دھونا چاہئے اور جسم کے مخصوص حصہ پر جہاں جہاں خون کے نشانات ہیں انھیں تلاش کر کے ان پر مشک یا اور کوئی دوسری خوشبودار چیز استعمال کرنی چاہئے، مشک کا خاصہ ہے کہ جلد کی مردنی کو زائل کر کے اس کی شادابی کو بحال کر دیتی ہے، چونکہ حیض کے خون میں سمیت

ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں مخصوص حصہ جسم کی جلد سکڑ جاتی ہے اس لیے مشک کے استعمال کی اس صورت میں تاکید کی گئی، دوسری مصلحت یہ ہے کہ اگر مشک کے استعمال کے بعد خون کا دھبہ باقی بھی رہا تو یہ سمجھا جائے گا کہ یہ خون نہیں ہے، بلکہ مشک ہے، گویا یہ تعلل نفس کی ایک اچھی صورت ہے، جس کی زوجین کو ضرورت ہو جاتی ہے، کیوں کہ اگر دھبہ باقی رہا اور شوہر کی نظر پڑ گئی تو اس پر انقباض کی کیفیت طاری ہو جائے گی، جو بڑھ کر کے اختلاف اور تنافر تک پہونچ سکتی ہے، تیسری مصلحت یہ ہے کہ ارباب تجارب نے یہ لکھا ہے کہ حیض سے فراغت کے بعد اس حصہ جسم پر خوشبو کا استعمال علوق نطفہ کے لیے معاون ہے، عورت ان ایام میں ویسے بھی قبولیت نطفہ کی صلاحیت رکھتی ہے، خوشبو کا استعمال اس مقصد میں اور بھی ممد و معاون ہوگا۔

تشریح حدیث روایت میں آیا ہے کہ ایک عورت نے رسول اکرم ﷺ سے غسل حیض کے بارے میں دریافت کیا، چوں کہ غسل کا معروف طریقہ تو سب کو معلوم ہی ہے، اس لیے آپ نے اس کو بیان نہیں فرمایا، بلکہ غسل حیض میں جو خاص امتیاز تھا اس کو ذکر فرمایا کہ اون یا کپڑے کا ایک مجموعہ لے لو اور اس پر مشک لگا کر طہارت حاصل کرلو، عورت کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی، اس نے پوچھا ''کیف اتطھر؟'' یعنی مشک تو کوئی سیال چیز نہیں ہے، اس سے غسل کی کیا کیفیت ہوگی، آپ نے پھر وہی فرمایا کہ پاکی حاصل کرلو، جب وہ اس پر بھی نہ سمجھ سکی، تو آپ نے حیا کے سبب اپنے چہرۂ مبارک پر کپڑا ڈال لیا اور فرمایا سبحان اللہ! یعنی اتنا بھی نہ سمجھی، حالاں کہ عورتیں اپنے معاملات کو خوب سمجھتی ہیں، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس عورت کو اپنی طرف کھینچ لیا اور فرمایا کہ خون کے نشانات تلاش کر کے ان پر مشک کے پچارے کو رگڑنا چاہیئے، تا کہ خون کی سمّیت کے سبب جلد میں جو تغیر آ گیا ہے، وہ ختم ہو جائے، اور جلد پر تازگی کے اثرات پیدا ہو جائیں۔

حدیث و ترجمہ ترجمہ میں ''نفسہا'' کا لفظ تھا، اب اگر اس کے معنی خون کے لیے جائیں تو ترجمہ اور حدیث بالکل ایک دوسرے کے مطابق ہیں کیوں کہ روایت میں آیا ہے کہ خون کے دھبوں کو تلاش کرلو اور ان پر مشک رگڑ دو۔ اور اگر ''نفسہا'' میں نفس سے مراد بدن ہو تو مقصد ترجمہ یہ ہوگا کہ غسل حیض میں بدن کا ملنا ضروری ہے، روایت میں پورے جسم کے ملنے کی صراحت موجود نہیں ہے، اس صورت میں ترجمہ اس طرح ثابت ہوگا کہ جب اس غسل میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام نے تاکید کے ساتھ خوشبو کے استعمال کا حکم دیا ہے کہ اس کا مقصد رائحۂ کریہہ کا ازالہ اور اصل تنظیف سے زائد نظافت کا حصول ہے، تو جب یہ زیادتی مطلوب ہوئی تو وہ دلک جس کا تعلق اصل تنظیف سے ہے، بدرجۂ اولیٰ مطلوب و مقصود ہوگا، ذرا واضح الفاظ میں اس کو یوں سمجھئے کہ دو چیزیں ہیں: ایک نہاتے وقت بدن مل کر دھونا، ایک نہانے کے بعد بدن کے خاص خاص حصوں پر خوشبو لگانا، روایت میں نہانے کے بعد جسم کے مخصوص حصوں پر خوشبو کی طرف توجہ کیوں دلائی گئی ہے؟ محض اس لیے کہ نظافت اور زیادہ حاصل ہو جائے او رجلد پر پوری طرح شادابی

اور تر و تازگی آ جائے اور دلک یعنی مل کر کے دھونا اصل نظافت سے متعلق ہے، تو جب یہ زائد از نظافت مطلوب ہے، تو وہ چیز جس کا اصل تعلق بدن کے صفائی سے ہو، بدرجۂ اولیٰ مطلوب و مقصود ہوگی، اس لیے یہ ثابت ہو گیا کہ حیض کے غسل میں پہلے بدن کو مل کر دھوئیں پھر خوشبو اور مشک کے ذریعہ ان دھبوں کا ازالہ کریں جو حیض کی سمیت کے سبب جسم پر ظاہر ہو گئے ہیں، یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلہ میں ان روایات پر اعتماد کیا ہے، جن میں دلک کی تصریح ہے، چنانچہ مسلم میں موجود ہے: "**تاخذ احداکن ماء ھا وسدرھا فتطھر فتحسن الطھور ثم تصب علی راسھا فتدلکہ دلکا شدیدا حتی تبلغ شئون راسھا ثم تصب علیھا المآء ثم تاخذ فرصۃ الحدیث**" تم میں سے ہر عورت غسل کے لیے پانی اور بیری کے پتے لے اور پاکی حاصل کرے اور اچھی طرح کرے، پھر اپنے سر پر پانی ڈالے اور اس کو خوب اچھی طرح ملے، یہاں تک کہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ جائے، پھر اپنے اوپر پانی بہائے، پھر مشک کی اٹیا لے (الی آخر الحدیث)

چوں کہ اصل روایت میں دلک موجود ہے، اس لیے بخاریؒ نے حسب عادت اس کو ملحوظ رکھ کر ترجمہ میں دلک رکھ دیا اور ترجمہ کے تحت ایسی حدیث ذکر کر دی، جس سے بطریق اشارۃ النص ترجمہ ثابت ہو جائے، یعنی جب اس غسل میں زائد نظافت کی ضرورت ہے، تو جو چیز اصل نظافت سے متعلق ہوگی وہ از خود سمجھ میں آ جائے گی، یہ بخاری کی دقت پسندی کی علامت ہے۔ بعض حضرات نے مسک کو مَسک پڑھا ہے، جس کا ترجمہ ہے چمڑا، مطلب یہ ہوا کہ چمڑے کا ٹکڑا لے اور اس سے مخصوص حصۂ جسم کو رگڑ دے۔ اور یہ قول ان حضرات نے اس لیے کیا ہے کہ مشک ایک گراں قیمت چیز ہے، اتنی مشک کہاں سے آئے گی، جسے ہر عورت ہر ماہ استعمال کر سکے، اس لیے یہ مِسک نہیں مَسک ہے، لیکن ان حضرات کا یہ قیاس درست نہیں ہے، اول تو مشک اہل عرب کے یہاں اتنی نایاب چیز نہ تھی، پھر یہ کہ ہر شخص کے لیے اس کا مہیا کرنا ضروری نہیں قرار دیا گیا، بلکہ جس کے لیے اس کا حصول ممکن ہو وہ استعمال کرے، ورنہ اس کی جگہ دوسری خوشبوئیں استعمال کی جا سکتی ہیں، مقصد تو جلد پر تر و تازگی اور شادابی لانا ہے اور بدبو کو دور کر دینا ہے۔ واللہ اعلم

❁❁❁❁❁❁❁

الی ھنا تم الجلد الثانی من ایضاح البخاری ویتلوہ الجلد الثالث انشاء اللہ تعالیٰ

واولہ "باب غسل المحیض"

